Gaetano Lettieri

Il senso della storia in Agostino d'Ippona

Il senso della storia in Agostino d'Ippona

borla

Gaetano Lettieri

# Il senso della storia in Agostino d'Ippona

borla

*Il "De Civitate Dei" di Agostino d'Ippona è, sin dal V° secolo, al centro del dibattito filosofico e teologico per la profondità con la quale viene affrontato il problema della storia, considerata nei suoi valori e nei suoi disvalori, in relazione alle coscienze dei singoli e alle istituzioni religiose e civili.*
*Questo studio si propone di reinterpretare il "grande ed arduo" capolavoro agostiniano cogliendone la chiave nella comprensione dell'uomo come esistenza infranta alla ricerca della sua identità e del suo senso: in Agostino il termine "saeculum" indica appunto questa esistenza, la totalità della storia umana ove, in primo luogo, il "nascondimento" del senso dell'esistere è esperito come tragica vanità; al "nascondimento" si oppone il "riconoscimento" proprio della civiltà pagana che, nel pretendere di superare questa vanità con sforzi solamente umani e nell'affermare il possesso di un senso tutto terreno da dare alla vita, si rivela come idolatria; il cristianesimo, che si muove nello stesso ambito del "saeculum" come storia comune a tutti gli uomini, è invece esperienza inquieta e dialettica che coglie il Senso trascendente proprio nell'assunzione della relatività della storia, non esponendola alla babelica dissoluzione idolatrica. Il "saeculum" diviene così il tempo decisivo delle scelte e del confronto con tutti i valori della storia: e proprio nel farsi tempo concretamente vissuto, nell'incarnarsi nell'esistenza reinterpretandone tutti gli ambiti, dalla religione alla filosofia, dall'etica alla politica, il pensiero agostiniano rivela ancora oggi la sua inquietante attualità.*

GAETANO LETTIERI è nato il 2-9-1961 a Roma. Nel 1985 si è laureato in filosofia presso l'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, con il professor Manlio Simonetti. Dallo stesso anno insegna filosofia presso il Liceo Nazareth di Roma.

'0.000

ISBN 88-263-0467-X

## cultura cristiana antica

collana di testi e studi
diretta da Vittorino Grossi dell'Augustinianum

**TESTI:**

**A Diogneto**
a cura di Sergio Zincone

Tertulliano-Cipriano-Agostino
**Il Padre nostro**
per un rinnovamento della catechesi sulla preghiera
a cura di Vittorino Grossi

Ireneo di Lione
**Epideixis**
antico catechismo degli adulti
a cura di Elio Peretto

Tertulliano
**De virginibus velandis**
la condizione femminile nelle prime comunità cristiane
a cura di Pierangelo Gramaglia

**La Didaché**
a cura di Giovanni Menestrina

Gli scritti di san Patrizio
**Alle origini del cristianesimo irlandese**
a cura di Elena Malaspina

Tertulliano
**De Pudicitia**
il cristiano e i suoi fallimenti
a cura di Vittorino Grossi

Tertulliano
**Adversus Iudaeos**
la questione giudaica nei secc. II-III
a cura di Giorgio Otranto

Ilario di Poitiers
**Trattato sui misteri**
per una lettura cristiana dell'A.T.
a cura di Luigi Longobardo

S. Ambrogio
**De fuga saeculi**
il problema del cristiano nella città
a cura di Maria Grazia Mara

**Le Beatitudini**
a cura di Pietro Meloni

**L'evangelo della verità**
a cura di Luigi Moraldi

**STUDI:**

Gabriel Peters
**I Padri della Chiesa (2 voll.)**

Bertrand De Margerie
**Introduzione alla storia dell'esegesi**
1/Padri greci e orientali
2/Padri latini
3/Sant'Agostino

Vincenzo Loi
**Le origini del cristianesimo**

Harald Hagendahl
**Cristianesimo latino e cultura classica**

Manlio Simonetti
**Cristianesimo antico e cultura greca**

Vittorino Grossi
**Lineamenti di antropologia patristica**

Basil Studer
**Dio salvatore nei Padri della Chiesa**
Trinità - cristologia - soteriologia

Henri Crouzel
**Origene**

Vittorino Grossi - Angelo Di Berardino
**La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni**

Gaetano Lettieri

# IL SENSO DELLA STORIA IN AGOSTINO D'IPPONA

## Il «saeculum» e la gloria nel «De Civitate Dei»

borla

via delle Fornaci 50 - 00165 Roma

ISBN 88-263-0467-X

*Ai miei genitori*

L'uomo, monotono universo,
Crede allargarsi i beni
E dalle sue mani febbrili
Non escono senza fine che limiti.

Attaccato sul vuoto
Al suo filo di ragno,
Non teme e non seduce
Se non il proprio grido.

Ripara il logorio alzando tombe,
E per pensarti, Eterno,
Non ha che le bestemmie.

GIUSEPPE UNGARETTI
da «La Pietà», 4

«La natura di Dio... È proprio questo lo splendore glorioso (*claritas*) verso il quale è condotto il regno che viene ora riunito, mentre questo secolo passa» (*Enarratio in psalmum* 109, 12).

# Introduzione

«È vero che io sono stato, come un mucchio di sabbia, spinto a cadere, ma il Signore mi ha sostenuto» (*En. in ps.* 61, 4)

Questo libro è il frutto di una appassionata ricerca che, inaugurata dalla mia tesi di laurea in filosofia (*Lo stato pagano come usurpazione del divino nel «De Civitate Dei»*, Università di Roma - La Sapienza, giugno 1985), mi ha accompagnato per altri due anni nel tentativo di svelare il segreto del fascino e di quella che considero la straordinaria attualità della riflessione agostiniana sulla storia.
L'interpretazione che questo saggio cercherà di proporre sarà che questa riflessione, e quella del *De Civitate Dei* in particolare, rivela la sua attualità nell'essere tentativo di risposta ad un'«età d'angoscia», ad un'esperienza storica della crisi e del crollo: dinanzi allo sfasciarsi dell'impero romano, di fronte alla traumatica rivelazione dell'insensatezza, della vanità della storia umana, dinanzi al crollo di miti e di valori secolari e alla prospettiva di un nichilismo radicale, di un *nascondimento* assoluto del senso dell'esistere [1], Agostino ha il coraggio di ripensare unitaria-

[1] Come è noto, l'occasione della composizione del *De Civitate Dei* fu il sacco di Roma perpetrato dai Goti il 24 agosto del 410; scrive Agostino nelle *Retractationes*: «Nel frattempo Roma fu sconvolta dall'invasione dei Goti guidati dal re Alarico e distrutta sotto i colpi di una immane sciagura. Allora i seguaci di tutti quei falsi dei, che chiamiamo comunemente pagani, cercando di addossare la colpa di tale distruzione alla religione cristiana, hanno preso a bestemmiare il vero Dio con accenti più aspri e violenti di sempre. Per questo io, divorato dallo «zelo per la tua casa», ho stabilito di scrivere contro le loro bestemmie e i loro errori i libri della «Città di Dio». Quest'opera mi ha tenuto occupato per un certo numero di anni» (*Retractationes* 2, 43, 1).

mente e teologicamente tutta la storia, non solo quella «sacra», ebraico-cristiana, ma anche quella pagana, e quella romana in particolare.
Il *De Civitate Dei* è, quindi, il grandioso tentativo di significare, nell'assunzione del *Senso* assoluto e trascendente, anche ciò che è in-significante, anzi disperato o perversamente significato. Il peggior fraintendimento del *De Civitate Dei* sarebbe, pertanto, quello di intenderlo come un'opera di edificante esaltazione della grandezza della *civitas Dei* nella storia, appiattendo, così, la profonda e tormentata dinamicità della interpretazione teologica del *saeculum* che Agostino intraprende: la storia, più che la «marcia trionfale di Dio nel mondo», più che un ingenuamente ottimistico e provvidenzialistico superamento della esperienza, della «via del dubbio e della disperazione», si rivela una confessante, umile assunzione del peso, del tragico travaglio, della croce della storia, per tollerarla cristianamente. Il Dio cristiano è, allora, sì il Dio «Signore della storia», ma anche il Dio che, per amore, assume su di sé tutta la oscurità di essa, per redimerla, senza però farne illusoria astrazione: il Dio cristiano si piega ad accettare lo scandalo dell'ombra creaturale del *saeculum*, che copre la Luce, la Gloria della trascendenza.
Nella storia, infatti, la verità divina o è figurata, simboleggiata, o è sì riconosciuta, ma solo nel suo essere «nascosta», coperta[2], o, tutt'al più, come vedremo nell'analisi della civiltà pagana, s-figurata; dunque, essa non è mai scoperta, ma sempre da interpretare, da rintracciare, da riconoscere credendo e mai possedendo, rischiando e mai calcolando. Esperienza dialettica, quindi, ove l'assenza è, pur sempre, invocazione all'Altro e confessione della sua presenza: infatti, o Dio è anticipato figuratamente, o è rivelato nel «nascondimento» del paradosso della croce, o è «figurato» nella realtà s-figurata che, imitandolo perversamente e vanamente, lo afferma come meta irraggiungibile della storia umana; dunque, pur nel suo perdurante

[2] Scrive Pascal in un Pensiero di chiara derivazione agostiniana: «Presso gli ebrei, la verità era espressa solo in modo figurato; nel cielo è scoperta. Nella chiesa è coperta, e riconosciuta per mezzo del suo rapporto con la figura» (B. Pascal, *Pensieri*, n. 693 (ed. Serini), tr. it. P. Serini, Milano 1976, p. 233).



*nascondimento*, anti-manicheisticamente, sempre la storia ci parla, se bene interrogata, dell'unico Dio.
Tutti gli uomini, infatti, sono nella storia alla ricerca dell'«*unum*», identificato da Agostino (come mostrerò nella Parte Prima di questo lavoro) con il divino, con la gloria, con l'assolutezza che è ricomposizione dell'esistenza infranta. Ma (come rileverò nella Parte Seconda), nel *saeculum*, nel tempo della caduta, dell'alienazione dall'Uno, pur se in questa identità e universalità del desiderio dell'«*unum*», si oppongono due diverse relazioni ad esso, le *duae civitates*: l'una, quella terrena, afferma la partecipazione ad un senso, ad un «*unum*» immanente, innalzato dalla creatura come propria superba creazione, come proprio secolare glorioso possesso; l'altra, quella divina, si piega, invece, ad accogliere, nell'umiltà, il dono del *Senso* trascendente, il dono dell'inquietudine di un'esistenza dialettica: di fronte alla morte e alla disperazione del mare del *saeculum*, della storia che sembra tutto sommergere ed inghiottire nell'assoluto *nascondimento* del senso, all'immanenza che astrae dal *nascondimento*, annullando in un *riconoscimento* di un senso secolare, quindi fragile, fittizio, quindi disperante, Agostino oppone il rischio della fede nella misteriosa significazione verticale della storia: il *Senso* è Dio, la storia diviene la linea dell'inquietudine, della *peregrinatio*, che è quindi dialettica accettazione del divenire del proprio in-significante verso il compimento del *Senso*. Ma se il *Senso*, l'assoluta, trascendente ricchezza della storia, emerge, dialetticamente, dalla esperienza della fragilità e dell'inconsistenza del *saeculum*, inversamente, ciò che si innalza a senso immanente — la divinizzazione del mondo, del *saeculum*, del politico — dev'essere demitizzato: mostrando la vanità dell'idolo, è possibile, nel riconoscimento della vanità del proprio, aprirsi all'Altro, come unico, vero compimento del proprio[3].

[3] «Salomone ... così esordisce nel libro chiamato Ecclesiaste...: "Vanità dei vanitosi (*vanitas vanitantium*), dice Ecclesiaste; vanità dei vanitosi, tutto è vanità. Quale abbondanza viene all'uomo in ogni sua fatica, in cui si affatica sotto il sole?". A partire da questo pensiero si sviluppano tutti gli altri, nel ricordo delle tribolazioni e degli errori di questa vita e comunque del dileguarsi e dello scorrere del tempo, in cui non rimane nulla di solido e di stabile... Quell'uomo così sapiente dedicò tutto questo libro a far conoscere, secondo quanto gli parve sufficiente, questa vanità; suo unico scopo era evidentemen-

In tal senso (come rileverò nella Parte Terza, l'ultima di questo saggio), tutta la storia romana è letta, paradigmaticamente, in quanto storia di un'unità secolare, di un senso immanente, come storia del pervertimento del naturale desiderio di Dio e, d'altra parte, come paradossale e dialettica affermazione di Dio stesso: Roma si mostrerà come *typos* rovesciato della *civitas Dei*, del *Senso* trascendente, ovvero la grottesca e dannatrice parodia della gloria della stessa Trinità, perversamente immanentizzata nella divinità dello stato, della *respublica* universale.
La perenne attualità agostiniana sarà, allora, la capacità di convincerci, ancora oggi, della disperante insensatezza dell'attualità intesa come immanenza secolare, e la capacità di inquietarci e di indurci a metterci in ascolto di un'inattualità che salva, di donarci il senso della differenza, nell'esperienza del naufragio dell'identità secolare delle ideologie, delle contemporanee tecniche dell'incontrovertibile, di ciò che rinchiude, ipnotizza, narcotizza nella falsa *securitas* del possesso, privando l'uomo della necessità della possibilità, ovvero della necessità della propria esistenza come carenza, che è necessità dell'apertura al rischio e alla scelta. Si può, così, restituire all'uomo la sua nudità esistenziale: l'uomo è come smascherato dei suoi coprimenti idolatrici, rivelandosi come richiesta, grido di senso.
Il *Senso* della storia, del *saeculum*, dell'esistenza, è indissolubile, quindi, dall'esperienza dell'insensatezza di essa; ma la confessione del *nascondimento* è invocazione alla gloria della Luce: «Ecco sono nella notte; ma spero in Te finché non sia passata l'iniquità della notte»[4].

Prima di addentrarmi nello svolgimento di queste linee interpretative, mi sia concesso di esprimere la mia riconoscenza nei riguardi di tutti coloro che mi hanno guidato o aiutato nella composizione di questo saggio: un ringraziamento affettuoso devo, in primo luogo, al Prof. Manlio Simonetti: alla sua paziente autorità, alla chiarezza e alla misura della sua critica sempre acuta e stimolante, questo lavoro deve e la nascita, e la crescita, che egli ha seguito passo passo, e i pochi meriti che, forse, esso contiene. Un grazie altrettanto affettuoso devo a Padre Vittorino Grossi: il confrontarsi con la sua profonda conoscenza di Agostino e, ancor più, con la sua moderna sensibilità capace di rendere sempre viva e attuale la teologia dell'Ipponate, ha contribuito ad arricchire notevolmente queste pagine; al suo generoso interessamento questo lavoro deve, inoltre, la sua pubblicazione. Vorrei infine ringraziare il Prof. Marco Maria Olivetti, il Prof. Mario Reale, Padre José Guirau e Stefano Leoni, mio fraterno amico, per i tanti consigli ricevuti durante la gestazione di questo saggio.

Roma, 28 giugno 1987

---

te di farci desiderare quella vita che possiede non la vanità sotto questo sole, ma la verità sotto colui che ha creato questo sole» (20, 3).
[4] *En. in ps.* 142, 14. Sento qui il dovere di esprimere il mio debito nei confronti di un breve ma profondo scritto di Sergio Cotta, fondamentale per un'interpretazione esistenziale della teologia della storia agostiniana: S. Cotta, *L'esperienza politica nella riflessione agostiniana. Linee d'una interpretazione*, estratto da «Matteo Novelli e l'agostinismo politico del trecento», Atti del 1° Convegno sul Pensiero Agostiniano, Palermo 1981.

Parte prima

# L'«Unum»

Dedicata ad una sintetica analisi del concetto di *unità* nella teologia agostiniana, questa prima parte si articola nell'esame di tre opere a questo riguardo emblematiche: Il *De Ordine* (386), il *De Vera Religione* (390), e, infine, lo stesso *De Civitate Dei* (413-427). Ritengo, infatti, indispensabile — prima di affrontare in maniera più specifica il tema di questo lavoro — premettere questo «excursus» sul problema dell'«*unum*», considerandolo come l'elemento portante della concezione agostiniana delle *duae civitates*, elemento che, d'altra parte, mi sembra sia stato troppo spesso minimizzato o trascurato dalla letteratura critica su Agostino.
Già nel *De Ordine*, uno dei dialoghi di Cassiciaco, sarà possibile cogliere la fondamentale identificazione agostiniana tra «unità» ed «essere»: essa costituirà il non più mutato fondamento ontologico sul quale Agostino imposterà tutta la sua metafisica.
Nel *De Vera Religione*, accanto al ribadimento del fondamento ontologico, emergerà un decisivo approfondimento del problema del male e del peccato; a questo proposito, il *De Vera Religione* si porrà come momento di passaggio da una concezione platonica del male, ad una concezione più propriamente biblica di peccato.
Questo passaggio condurrà al *De Civitate Dei*, nel quale, sulla base dell'unico fondamento ontologico, Agostino concepirà la storia dell'umanità come opposizione di *amores*, determinati dalla relazione che la creatura instaurerà con il Creatore: ad un monismo metafisico si sarà definitivamente affiancato un dualismo di scelte d'esistenza, di volontà. L'*amor Dei* sarà un aprirsi all'«*Unus*», un attendere



ed accogliere umilmente la salvezza, l'unità con Dio nella sua *civitas*, l'*unitas Dei*; l'*amor sui*, invece, si ergerà superbamente ad unico principio, misconoscendo la sua dipendenza dal Creatore: esso tenderà a fondare, allora, un'unità contro Dio, la *civitas*, l'*unitas terrena*, nella quale cercherà la sua *possessio*, l'attingimento del suo senso indipendentemente da Dio. Anche la superbia creaturale, allora, riconoscerà l'unità come principio ontologico, come attributo primo del divino, dell'onnipotente; ma questa unità sarà il proprio prodotto: l'«*unum*», il divino, usurpati all'«*Unus*».

Capitolo primo

# L'unità ontologica dell'universo nel «De Ordine»

Sin dai dialoghi di Cassiciaco, il concetto di unità si presenta al centro della speculazione agostiniana. Nel *De Ordine* (386), l'unità è affermata principio e fine della filosofia[1]: vero filosofo, infatti, è, platonicamente, colui il quale sa innalzarsi dalla molteplicità dispersa e vana del divenire e del sensibile, luogo dell'errore e del male, all'eterna e vera stabilità, alla pura, ideale assolutezza dell'uno[2]: così soltanto «lo spirito restituito a se stesso» (1, 2, 3), rientrato in se stesso dall'alienazione nel molteplice, può comprendere «l'armonia dell'universo che è stato denominato dall'uno»[3] (*ibidem*): l'universo rimanda, infatti, ad un «centro»[4] che trascende il molteplice e che lo congiunge nell'unità dell'ordine: è, appunto, «*uni-versitas*», «*universus*», ovvero rinvia ad una causa unitaria, alla legge, al principio che lo struttura.

[1] «Nella filosofia lo studioso non troverà altro che la definizione dell'uno, ma posto in un ordine superiore ed intellegibile» (2, 18, 47).
[2] «Il filosofo dunque si unisce a Dio e si sente felice in lui che è immutabile, di cui non si attende l'apparire, non si teme lo scomparire, che è sempre presente per il fatto stesso che è fuori del divenire» (2, 2, 6). Cfr. 2, 18, 47, ove si afferma l'identità tra l'uno — unico oggetto della filosofia — e Dio.
[3] «E quando avrà attuato in sé l'unità, l'ordine, l'armonia e la bellezza, potrà avere visione di Dio e della sorgente stessa da cui deriva ogni vero e dello stesso Padre della Verità... Si promette la visione dell'armonia, dalla cui partecipazione il mondo sensibile è bello, al cui paragone è deforme» (2, 19, 51). Cogliere l'ordine significa cogliere l'Uno, Dio, che regge l'ordine.
[4] Sull'uno come centro che regge e, insieme, trascende la molteplicità, cfr. 1, 2, 3.



Ma l'uno non è soltanto il principio cosmologico, ma anche il principio logico che regge il nostro pensare: dalla dialettica platonica Agostino riprende la concezione dell'attività logica come processo di unificazione e di separazione, attività che opera unicamente grazie al concetto di unità e in vista di esso[5]. Pertanto, la nostra stessa ragione — presenza della eterna unità e della stabilità delle leggi logiche e matematiche nello svanire della molteplicità temporale — [6] finisce per essere numero, uno[7].
Anche da un punto di vista ontico elementare e da un punto di vista etico e sociale l'uno è «centrale»: «Tutte le parti e tutte le proprietà della pietra, perché sia pietra, si sono composte nell'uno. E l'albero ci sarebbe se non fosse uno?... E gli amici non aspirano ad essere uno? E quanto più sono uno, tanto più sono amici. I cittadini costituiscono un solo stato, ad esso è dannoso il dissenso. E che cos'è il dissentire se non il non sentimento dell'unità?... E l'amore nei suoi vari aspetti? Chi ama vuol divenire una sola cosa con l'oggetto amato e, se gli è dato, con esso unificarsi» (2, 18, 48).
Da un punto di vista ontico, qualcosa «*quanto magis unum est, tanto magis est*»: la realtà, la vita, sono date dalla presenza e dal mantenimento dell'unità: il concetto di essere è quindi identificato con quello di unità, e, a sua volta, il concetto di essere-uno è identificato con quello di persistenza: solo Dio è perfettamente uno, quindi solo Dio è essere sommo ed incommutabile, solo Dio è eterno, assoluto nella sua trascendenza rispetto a tutto ciò che è diveniente, molteplice, temporale. Le cose create, invece, imitano soltanto queste perfezioni: sono «*umbrae*» e «*vestigia*» di quelle entità ideali, «*omnia numerosa*» (2, 15, 43)[8], che nel-

[5] «La ragione è l'atto della mente che ha il potere d'operare le analisi e le sintesi dei concetti» (2, 11, 30). «Io per un mio potere interiore ed occulto posso operare analisi ovvero sintesi sugli oggetti da apprendere e questo mio potere si chiama ragione... Tanto nelle analisi quanto nelle sintesi voglio l'uno, tendo all'uno. Ma quando opero l'analisi, lo voglio nella sua distinzione e quando opero la sintesi, lo voglio nella sua totalità» (2, 18, 48).
[6] «Ciò che la mente intuisce è sempre presente e perennemente immutabile ed anche i numeri appartengono a quest'ordine» (2, 14, 41). Cfr. 2, 19, 50.
[7] Si legge in 2, 18, 48 che «la ragione non è nient'altro che numero». Cfr., inoltre, 2, 15, 43.
[8] Cfr. 1, 8, 26.

l'uno, Dio, sono fondate. Dunque, l'unità imitata dal creato non può essere assoluta — altrimenti il creato non sarebbe tale, ma sarebbe l'Uno stesso —, dunque il suo essere non può essere sommo, il suo persistere non può identificarsi con l'eternità; eppure, proprio grazie a questa pur imperfetta imitazione, ogni cosa, realizzando un'unità — che le deriva da Dio — riesce ad essere, e, mantenendosi una, a durare.

È inoltre rilevata, nel testo sopra citato, la funzione etica e sociale dell'uno: è vera società quella «*multitudo*» che «*in uno coit*» (2, 18, 48): ogni *societas* è un'*unitas*, ovvero essa può dirsi tale soltanto in relazione alla capacità aggregativa di quell'*uno* — di quell'*amor*, possiamo dire tenendo presente la più matura teologia agostiniana — che è posto a suo fondamento. Comunque, a differenza di quanto potremo constatare a proposito del *De Civitate Dei*, nel *De ordine* l'aspetto sociale sembra ancora slegato rispetto all'aspetto più propriamente morale: l'«amor» è ancora una dimensione personale: esso è la scelta di esistenza del singolo, non ancora comunicabile, partecipabile socialmente: «*Amor omnis... unum vult fieri cum eo quod amat*»; l'amore è tendere, plotinianamente, all'unione con l'oggetto amato; l'amore realizzato è quello che unifica amante e amato. Anche eticamente, allora, l'uno è il fine di ogni «amor», di ogni volontà; fine sommo dell'uomo è, quindi, unirsi con la somma realtà, ovvero con la somma unità: *esse cum Deo*, cioè contemplarlo con il pensiero, ove, platonicamente e plotinianamente, aspetto teoretico ed aspetto etico coincidono[9]: «è con Dio ogni essere che lo conosce» (2, 2, 4 e 2, 3, 8).

L'uno si è rivelato essere il principio 1) ontico e cosmologico, 2) logico, 3) etico (e sociale). Quindi: «La vera e genuina filosofia ha l'esclusiva funzione d'insegnare l'esistenza di un principio imprincipiato del mondo, l'immensità dell'intelligenza che in lui esiste e il valore che da lui dimana alla nostra salvezza senza che egli si ponga nel divenire. E le verità rivelate aggiungono che egli è un solo Dio (*unus*

[9] Cfr. 2, 14, 39 e *De Beata Vita* 4, 28-35. Inoltre, *Soliloquia* 1, 6, 12: «Il pensiero che è in colloquio con te garantisce che manifesterà Dio alla tua mente come il sole si manifesterà alla vista... Occhio dell'anima è la mente immune da ogni macchia del corpo, cioè già separata e purificata dai desideri delle cose caduche».



*Deus*) onnipotente ed insieme tripotente, Padre e Figlio e Spirito Santo» (2, 5, 16). Ragione e fede concorrono, così, nell'affermare un unico sommo principio, che riunisce in sé l'essere, il conoscere, l'amare; quest'unità triadica ontica, logica ed etica, affermata dalla *theologia naturalis* — come la chiamerà Agostino nel *De Civitate Dei* — della filosofia platonica e neoplatonica, viene personalizzata nel Dio uno e trino della rivelazione cristiana[10].

[10] Per un'analisi più approfondita del concetto di «unum» nel *De Ordine*, cfr. K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, tr. it. di C. Tugnoli, Bologna 1983, pp. 79-81 e, soprattutto, pp. 89-100. Cfr., inoltre, A. Guzzo, *Agostino dal «Contra Academicos» al «De Vera Religione»*, Firenze 1925, pp. 39-61; D. Gentili, *Introduzione al «De Ordine»*, in Opere di Sant'Agostino - Dialoghi I, Roma 1970, pp. 229-234.

Capitolo secondo

# L'Immagine di Dio e le immagini idolatriche nel «De Vera Religione»

Il concetto di unità domina anche l'ultimo scritto laico di Agostino: il *De Vera Religione* (390); indirizzata all'amico mecenate Romaniano, seguace del manicheismo, quest'opera si incentra tutta sul tema del monismo ontologico, della unicità del principio primo: la religione cattolica, confessata nel riconoscimento fideistico dell'autorità delle Scritture, è vera per il suo concordare con la ragione nell'affermare l'unica origine, l'unica verità e l'unico fine dell'uomo e dell'universo[1].

Filosoficamente, il *De Vera Religione* riprende gran parte delle argomentazioni del *De Ordine*: vi è un'unità, forma di ogni cosa, che è al di là del molteplice e del tempo, in quanto essi — ove siamo immersi — non sarebbero possibili senza quest'unità originaria e trascendente[2]; tutto

[1] Cfr. 1, 1; 4, 6; 25, 46; 55, 112-113.

[2] «La stessa misura dell'ordine vige nella verità eterna, inestesa nello spazio e invariata nel tempo, ma grande per potenza su tutti i luoghi e immobile per l'eternità su tutti i tempi. Senza di essa tuttavia né alcuna estensione locale si ridurrebbe all'unità, né alcuna estensione di tempo potrebbe sottrarsi a deviazioni, né potrebbe esservi alcunché per cui un corpo sarebbe corpo, e un movimento, altrettanto. Ciò è la suprema unità (*unum principale*) non estesa né mutevole né per il finito né per l'infinito. Né infatti possiede una cosa qua e un'altra là, o una cosa ora e un'altra dopo; perché sommamente uno è il Padre della Verità, il Padre della sua Sapienza, che, in nulla da lui dissimile, è chiamata sua immagine e somiglianza, perché è da lui» (43, 81). Con Plotino, Agostino può così affermare che «si deve purificare l'anima perché possa intuire l'immutabile forma delle cose che permane sempre simile a se stessa, conservando ovunque la propria bellezza, inestesa nello spazio e invariata nel tempo, ma una e identica in ogni parte» (3, 3). Cfr. 30, 55-56; 32, 60; inoltre, *De Libero Arbitrio* 2, 8, 20-24.



ciò che è, dunque, è in quanto è uno, in quanto ha una sua unità interna, un ordine che lo struttura; tutto ciò che è uno — cioè che è — è tale in quanto partecipa dell'unità somma, ovvero la imita[3]. «Ogni corpo infatti ha una certa armonia fra le sue parti senza la quale non potrebbe sussistere. Quindi anche il corpo è stato creato da Colui dal quale procede ogni armonia ed è la Forma increata, superiore in bellezza a tutte... Chi è costui, se non l'unico Dio, la sola verità, l'unica salvezza di tutti, la prima e somma essenza dalla quale dipende nell'essere ogni cosa in quanto esiste, per il fatto che tutto ciò che esiste in quanto esiste è un bene?» (11, 21)[4]. Ogni cosa è grazie all'unità, all'armonia, alla pace che possiede imitando la somma unità, cioè il sommo essere («*unus Deus*»), splendido nella razionalità della sua armonia («*una veritas*») e nella bontà della sua pace («*una salus omnium*»). Tutto ciò che è, allora, è uno, bello, buono, in quanto è creato e sostenuto dall'unico, vero, ottimo Dio.

Il male, invece, è — ontologicamente — un non essere: esso è, infatti, uno scegliere ciò che è altro rispetto all'Essere sommo datore di vita: un amare ciò che non è vita; esso è «*nequitia*», «l'iniquità che è così chiamata da ciò che non è alcunchè (*quae ab eo quod ne quidquam sit, dicta est*)» (11, 21). Il male, quindi, non ha alcuna sostanzialità[5]: esso è solo una «superstizione» (20, 39). Eppure, la creatura che accoglie in sé questa superstizione «si volge verso la morte» (11, 21): essa, volendo «dilettarsi delle cose corpo-

[3] «E se può ingannarci la bellezza delle cose visibili che partecipa della unità, ma non la realizza pienamente, cerchiamo di comprendere che noi siamo ingannati non da ciò che è, ma da ciò che non è. Ogni corpo, infatti, è vero corpo, ma è falsa la vera unità che gli si attribuisce. Non possiede l'unità in sommo grado, ovvero, in tanto l'imita in quanto tende a raggiungerla poiché non sarebbe corpo se in qualche modo non partecipasse dell'unità. Anzi non potrebbe in alcun modo raggiungere l'unità se non ne avesse avuto la capacità da Colui il quale è l'unità per essenza (*summe unum est*)» (34, 63). «Presentatemi uno il quale sia capace d'intendere che il principio dell'unità di ogni sostanza non è se non quella sola unità da cui deriva ogni unità, sia essa raggiunta pienamente o meno» (34, 64). Cfr. 32, 60 e *De Libero Arbitrio* 2, 16, 41-44.

[4] «Ecco: adoro un solo Dio (*unum Deum*), unico Principio di tutte le cose, e Sapienza per cui è saggia ogni intelligenza che è saggia, e Dono per cui son beati tutti gli esseri beati» (55, 112).

[5] Cfr. 20, 38-40 e 23, 44.

ree» (*ibidem*), si perde nella vana molteplicità sensibile, nega l'unità divina; ma così facendo, essa nega se stessa: l'unità della creatura, imitazione della somma unità, aderendo alla molteplicità sensibile, si moltiplica in se stessa, si «disunisce», quindi si annulla, perde il suo essere-uno[6]. Contro questa dissoluzione nel molteplice, Agostino afferma, come nel *De Ordine*, l'*esse cum Deo*, inteso come rinuncia al molteplice e concentrazione in se stessi, per concentrarsi, trascendendo anche se stessi, nell'unità somma[7]. Ciò avviene tramite l'accettazione, razionale e fideistica, del Verbo[8], che è il farsi intellegibile dell'Uno, il Padre, nella sua Immagine[9].
Il peccato, dunque, è sì l'atto vizioso di una volontà che si allontana da Dio — e quindi non è identificabile «sostanzialmente» con il sensibile, che è pur sempre qualcosa di buono, se «ordinato» dalla volontà —[10]; eppure si concreta, platonicamente, in un amore smodato per le cose corporee, nella *cupiditas* che incatena e imprigiona l'uomo

[6] «La multiformità delle immagini temporali, attraverso i sensi del corpo, colpì l'uomo staccatosi dall'unione (*ab unitate*) con Dio e con mutevole varietà moltiplicò i suoi affetti. Sopravvenne così una penosa abbondanza, e, se è lecito dire, una ricca povertà, mentre egli persegue ora una cosa ora un'altra e con lui niente rimane. Così... si è arricchito l'uomo da non trovare l'Essere supremo (*idipsum*), cioè la natura incommutabile e singolare seguendo la quale non sbaglierebbe e raggiungendola non soffrirebbe» (21, 41).
[7] «Non voler uscire fuori di te, rientra in te stesso, nell'intimo dell'uomo risiede la verità (*noli foras ire; in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas*); e se troverai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso. Ma ricordati che quando trascendi te stesso, tu trascendi un'anima ragionevole. Rivolgiti, dunque, là dove s'accende il lume stesso della ragione» (39, 72).
[8] «L'anima... si redimerà e si rivolgerà dai beni caduchi all'uno incommutabile, riformata dalla Sapienza increata ma creatrice dell'universo (*reformata per Sapientiam non formatam, sed per quam formantur universa*)» (12, 24).
[9] «Sommamente uno è il Padre della Verità, il Padre della sua Sapienza, la quale, in nulla da lui dissimile, è chiamata sua somiglianza ed immagine, perché è da lui. Ed è detto anche Figlio con ragione, perché è generato da lui e per lui sono state fatte le cose tutte. Infatti fu prima come forma di tutte le cose, realizzando in sommo grado l'unità da cui deriva, affinché tutte le cose che esistono, in quanto hanno somiglianza con l'unità, fossero chiamate all'esistenza da quella forma» (44, 81). Cfr. 31, 58.
[10] Cfr. 20, 40 e 36, 67.



nella molteplicità materiale e temporale[11]. Così, la salvezza è il desiderio dell'Uno, della sua eterna e beata idealità[12].
D'altra parte, nel *De Vera Religione* è possibile scorgere la compresenza[13] di un'altra concezione del peccato, quella biblica; scorgiamo, cioè, un altro tipo di dualismo, non più quello platonico tra unità e molteplicità, ovvero tra idealità e sensibilità, ma quello paolino tra *carne* e *spirito*; il peccato non è più *voluptas* o *cupiditas*, né il suo fine è il piacere sensibile, né il suo esito è, solamente, il perdersi nella molteplicità; il peccato è invece *superbia*[14], il volere *essere come dei* senza Dio, il voler esaltare se stessi, tentando di costruire un'unità contro Dio.
Ma se la creatura malvagia cerca l'unità, proprio come l'uomo saggio e virtuoso, il desiderio dell'unità non può più essere sufficiente a qualificare la bontà della volontà che lo pone. Se quindi, da un punto di vista ontologico, Agostino può affermare — in funzione antimanichea — l'unicità

[11] Nell'ambito di questa concezione platonizzante del peccato, la «radice di tutti i mali» è (citando 1 Timoteo 6, 10) la *cupiditas*: e «nient'altro è la cupidigia, se non l'amore delle cose transeunti» (*De Diversis Quaestionibus-LXXXIII*, 33); così in *De Libero Arbitrio* 1, 4, 10 e 1, 16, 34-35: peccare è volgersi dal superiore all'inferiore, dal divino al transeunte e al corporeo. Scrive Agostino nel *De Vera Religione*: «Questa è la vita dell'uomo che vive secondo la carne, avvinto alle cupidigie (*cupiditatibus*) dei beni che passano. Costui si chiama «uomo vecchio», esteriore e terreno, anche se ottiene quella che il popolo chiama felicità, in una società terrena (*in terrena civitate*) ben organizzata, sia con governo monarchico, o aristocratico, o democratico, o a forma mista» (26, 48). L'uomo terreno è l'uomo prigioniero delle *cupiditates* sensibili, corporee, e la città terrena non è che la città materiale e temporale, lo stato; non si fa qui alcun accenno alla superbia, che caratterizzerà invece il «terreno» nella più matura teologia agostiniana. Cfr. 11, 22; 34, 63 e 36, 67.
[12] In 26, 49, l'uomo «nuovo e celeste» è colui che riesce a passare dal tempo all'eterno, percorrendo le sette tappe della propria storia edificante, che scandiscono il suo processo d'ascesi.
[13] In 38, 70, seguendo 1 Giovanni 2, 16, Agostino considera, uno accanto all'altro, tre «modi» del peccare: la «*voluptas*», ovvero la «*cupiditas*», *la* «*curiositas*» — alla prima assimilabile — e la «*superbia*». Cfr. il testo analogo di *De Libero Arbitrio* 2, 19, 53.
[14] «L'angelo perverso, amando se stesso più che Dio, non gli volle essere soggetto (*subditus*) e si gonfiò di superbia (*intumuit per superbiam*), e si distaccò dall'Essere supremo e cadde... preferendo fruire della propria potenza, piuttosto che di quella divina» (13, 26).

del sommo principio persino nel male della creatura[15], da un punto di vista assiologico deve invece affermare due unità contrapposte, rette da due contrastanti volontà, ovvero da due diverse relazioni esistenziali con l'unità divina: da una parte la creatura che vuole umilmente aderire al vero Uno[16], dall'altra quella che, superbamente, afferma un'unità da lei stessa prodotta. La creatura umile accetta di partecipare della somma unità tramite l'unica vera Immagine[17] dell'Uno, la Verità, il Verbo, tanto simile all'Uno da identificarsi perfettamente con esso; la creatura superba, invece, oppone all'Immagine dell'Uno le proprie immagini, dei *phantasmata*[18]: ovvero, immagini del-

---

[15] L'unità prodotta dall'ansia autodivinizzatrice della creatura è possibile proprio per imitazione della vera unità e per partecipazione all'unico essere; la creatura ribelle può aspirare ad edificare un'unità avversa a Dio grazie: 1) all'essere che le deriva da Dio, altrimenti, non essendo, non potrebbe voler nulla; 2) al concetto di unità — ovvero di divinità — che imita da Dio, cercando di realizzarlo per sé: senza la vera unità la creatura non saprebbe a cosa opporsi. Cfr. 45, 82 e 48, 93.

[16] «Noi, senza dubbio, siamo alla ricerca dell'Uno, di cui nulla c'è di più semplice; cerchiamolo, dunque, con la semplicità del cuore» (35, 65).

[17] «E se i corpi ingannano in quanto non raggiungono quell'uno supremo che pur cercano di imitare e che è il principio di unità di tutti gli esseri, è naturale che approviamo quanto tende alla somiglianza dell'unità, perché naturalmente disapproviamo quanto si allontana dall'unità e tende ad esserne dissimile. Si può ben comprendere che esiste qualcosa tanto simile a quell'uno... da realizzarlo pienamente fino ad essere uno stesso (*ac sit idipsum*). Quest'Unità è la Verità ed il Verbo che è nel Principio, il Verbo di Dio che è presso Dio. Se infatti la falsità deriva da quelle cose che cercano di imitare l'unità, non in quanto la imitano, ma in quanto non possono pienamente raggiungerla, la Verità è quella che poté raggiungere pienamente l'Uno e identificarsi con l'Uno; ed è quella che può rivelarlo nella sua essenza... Tutte le altre cose possono dirsi somiglianti a quell'unità, in quanto sono, e in quanto sono anche vere; ma il Verbo è la stessa somiglianza dell'Uno, e perciò è la Verità. Come infatti per mezzo della verità sono vere le cose che sono vere, così per la somiglianza sono simili tutte le cose che sono simili. Perciò come la verità è la forma e l'esemplare delle cose vere, così la somiglianza è la forma delle cose simili. Poiché le cose vere, in tanto sono vere, in quanto esistono, e in tanto poi esistono, in quanto sono simili all'Uno principale, è certo che la forma di tutte le cose che esistono è il Verbo che è la Somma Somiglianza del Principio (del Padre) e, poiché gli è somigliantissimo, è appunto Verità» (36, 66).

[18] Proprio come dilatazioni immaginarie, considerate perversamente



l'Uno che non sono altro che immaginazioni perverse della superbia umana: «Nella aspirazione alla nobiltà e alla superiorità, in ogni orgoglio e vana pompa di questo mondo... a che altro l'uomo aspira se non ad essere, fosse possibile, quel solo cui siano soggette tutte le cose (*nisi solus esse, cui cuncta subiecta sint*), e ciò per una perversa imitazione di Dio onnipotente (*perversa scilicet imitatione omnipotentis Dei*)[19]? ...Anche la superbia dunque ha un certo desiderio dell'unità e dell'onnipotenza (*habet ergo et superbia quemdam appetitum unitatis et omnipotentiae*), ma solo nel primato delle cose temporali le quali tutte passano come un'ombra» (45, 84)[20].

La superbia desidera l'unità, cioè l'essere immutabile, il principio assoluto; ma appetisce questa unità per sé: desidera l'unità, l'onnipotenza, l'eternità, l'immortalità, ma non Dio, la personalità dell'Assoluto, l'Altro. Appetisce gli attributi divini, non il soggetto di questi attributi: «*Quid enim aliud... homo appetit, nisi solus esse?*»[21].

---

come vere, il *De Vera Religione* considera i fantasmi; ciò significa «voler andare fuori dal mondo con questo mondo; (l'uomo che si abbandona ai fantasmi) non si accorge quindi che questo nuovo mondo è lo stesso suo mondo la cui parte più luminosa proietta, con falsa immaginazione, all'infinito» (20, 40). Cfr. 3, 3; 10, 18; 34, 64; 39, 73; 50, 98. Che queste dilatazioni fantastiche, «sogni vani» (50, 98), sono frutto della superbia umana (in particolare Agostino si riferisce ai manichei), è esplicitamente affermato in 38, 69: rispetto ai tradizionali culti idolatrici, «vi è un culto idolatrico più dannoso e più basso per cui gli uomini adorano i propri fantasmi e adorano religiosamente tutto ciò che, con l'animo vagolante nell'errore, hanno immaginato fantasticando con superba dilatazione». Cfr. *De Musica* 6, 13, 42, ove la superbia e il desiderio del dominio vengono trattati in riferimento ai fantasmi dell'immaginazione: sia la superbia che i fantasmi sono frutto di una perversa dilatazione.

[19] «L'amore in genere dell'attività che distoglie dall'intellegibile ha origine dalla superbia. Con questo vizio l'anima ha scelto di imitare Dio anziché essere soggetta a Dio» (*De Musica* 6, 13, 40). Cfr. *De Libero Arbitrio* 3, 25, 76.

[20] Cfr. *De Musica* 6, 13, 41-42: la perversa, superba imitazione dell'Uno viene ad incarnarsi, a concretizzarsi nell'arroganza e nella superbia del potere politico.

[21] Sul *De Vera Religione*, cfr. A. Guzzo, *op. cit.*, pp. 128-155.

Capitolo terzo

# Il «De Civitate Dei»

Nel *De Civitate Dei* (413-427), grande «summa» della metafisica dell'ultimo Agostino, il concetto di unità è ancora il concetto centrale della teologia — e, quindi, dell'antropologia — agostiniana. Questa centralità è riassumibile in tre aspetti fondamentali: 1) Dio è l'Uno, l'Uno è trino. 2) L'uomo è fatto ad immagine di Dio: l'unità perfetta con l'Uno sarà, così, la piena partecipazione alle tre somme perfezioni trinitarie. 3) Gli uomini si rapportano a Dio o aderendo alla vera Unità, o opponendosi ad essa con una perversa imitazione: con una falsa unità.

## a) Dio uno e trino

Nel *De Civitate Dei*, l'apologia della «vera religione» e dell'unico Dio che essa professa culmina nel tentativo di mostrare il profondo accordo tra la più alta delle filosofie pagane, il platonismo, e i dati della rivelazione cristiana. Ritroviamo, così, la stessa tesi di fondo, le stesse conclusioni, le stesse enunciazioni, persino, che abbiamo riscontrato nel *De Ordine* e nel *De Vera Religione*, anche se certamente l'entusiasmo di Agostino per la sapienza greca è in gran parte scemato.
Nella ricostruzione storico-filosofica agostiniana, già Socrate afferma l'unico e sommo Dio come essere eterno ove si debbono ricercare «le cause prime e supreme delle cose» (8, 3); in questo essere eterno, Socrate pone «la natura di quella luce incorporea ed immutabile» (*ibidem*) ove si collocano le cause razionali di tutte le cose, ove quindi si



struttura quello che Platone definirà mondo delle idee; attingere questo unico sommo Dio è, per Socrate, il fine ultimo dell'esistenza, la somma felicità da raggiungere attraverso una purificazione morale: «Perciò pensava che ci si dovesse impegnare per purificare la vita con buoni costumi, cosicché l'anima, libera dalla oppressione delle passioni, si elevasse con le forze della sua natura verso le cose eterne» (*ibidem*).
Sistematizzando e perfezionando l'insegnamento socratico, Platone suddivide l'intera attività filosofica in tre «*partes*» (8, 4): «*philosophia naturalis*» o «*phisica*» (8, 6), «*philosophia rationalis*» o «*logica*» (8, 7), «*philosophia moralis*» o «*ethica*» (8, 8): ciascuna di esse sarà chiamata a cogliere ognuno dei tre aspetti della realtà divina: Dio come «la causa dell'esistenza, la ragione dell'intelligenza, la norma della vita»[1] (8, 4). La Trinità della rivelazione cristiana è così contemplata persino nella massima realizzazione della razionalità pagana! La «*theologia naturalis*» (8, 1 e 12) platonica conferma la verità del Dio uno e trino. È interessante riportare alcune definizioni dell'Unità triadica cristiano-platonica contenute nelle due sezioni dell'opera dedicate alla trattazione della *theologia naturalis*: 8, 1-12 e 11, 24-28:

[1] Per un'interessante ricostruzione storica del «divenire» di questa triade, nell'ambito della tradizione platonica da Platone fino ad Agostino, cfr. P. Hadot, *Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in Entretiens sur l'antiquité classique, V (1957), Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 391-413. Cfr., inoltre, J. J. O'Meara, *Augustine and Neo-platonism*, in Recherches Augustiniennes, I, Paris 1958, pp. 91-111.

| (Padre) | (Figlio) | (Spirito Santo) | |
|---|---|---|---|
| *Causa omnium naturarum* | *lumen omnium rationum* | *finis omnium actionum* | 8,4 |
| *Causa subsistendi* | *ratio intellegendi* | *ordo vivendi* | 8,4 |
| *Unus* | *verus* | *optimus Deus* | 8,4 e 8,10,2 |
| *Ubi nobis serta* | *certa* | *recta sunt omnia* | 8,4 |
| *Rerum auctor* | *veritatis illustrator* | *beatitudinis elargitor* | 8,5 |
| *Vivere* | *intellegere* | *beatum esse* | 8,6 |
| *Rerum creaturarum effector* | *lumen cognoscendarum* | *bonum agendarum* | 8,9 |
| *Principium nostrum* | *lumen nostrum* | *bonum nostrum* | 8,10,1 |
| *Causa constitutae universitatis* | *lux percipiendae veritatis* | *fons bibendae felicitatis* | 8,10,2 |
| *Naturarum omnium auctor* | *intelligentiae dator* | *amoris inspirator* | 11,25 |
| *Aeternitas* | *veritas* | *caritas*[2] | 11,28 |

[2] Cfr. la triade «esse, nosse, velle» in *Confessiones* 13, 11, 12 e il Dio «*aeternus, sapiens, beatus*» in *De Trinitate* 15, 5, 8.



Abbiamo così uno schema esauriente di quelli che Agostino considera come i fondamentali attributi del divino, che Platone stesso, pur senza il dono di una piena rivelazione[3], era arrivato ad intuire. La teologia cristiana, invece, essendo teologia rivelata, supera e perfeziona la teologia naturale platonica nella comprensione dell'assoluto: l'unico Dio — causa, luce, bene — di Platone si rivela come l'unità triadica personale del Padre, del Figlio e dello Spirito. L'unica essenza divina, infatti, si relaziona in se stessa: il Padre genera il Figlio; dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito. Ma così come il Figlio, lo Spirito, rispetto al Padre, « è un altro ma non un'altra cosa perché anch'Egli è il bene ugualmente semplice, ugualmente immutabile e coeterno» (11, 10, 1). L'influenza della teologia dei Cappadoci è qui evidente: non vi è alcuna differenza, nella Trinità, tra le ipostasi, le persone, se non d'origine; ma essendo situata questa origine al di fuori del tempo — all'inizio di 11, 10, Agostino distingue nettamente la «semplicità» del generato rispetto all'eterogenea mutabilità del creato —, la Trinità non è che quest'eterno relazionarsi in sé dell'unico Dio. In accordo con la tradizione teologica occidentale, Agostino, pur se con esiti originali ed innovatori, continua quindi a considerare Dio in primo luogo come «unità»: da quest'unità egli deriva la Trinità delle persone, la loro specificità; ma la specificità delle tre persone è quella di essere tre diversi momenti di un'unica vita divina[4]. «E questa Trinità è un unico Dio, e non cessa di essere semplice per il fatto che è Trinità» (11, 10, 1)[5]. Nell'ambito

[3] In 8, 11, Agostino formula due ipotesi sull'origine di quelle verità platoniche coincidenti con alcune verità scritturistiche: 1) Platone è venuto a contatto, in uno dei suoi viaggi, con le dottrine fondamentali della sapienza giudaica; 2) d'altra parte, citando Rom. 1, 19-20, Agostino ammette l'ipotesi di un'origine «naturale» delle verità platoniche. Sulla presenza di Platone nell'VIII libro del *De Civitate Dei*, cfr. R. Piccolomini, *Platone nel libro VIII del «De Civitate Dei»*, in Augustinianum 11, Roma 1971, pp. 233-261; sul rapporto Platone-Agostino, cfr. G. De Plinval, *Anticipations de la Pensèe Augustinienne dans l'Oeuvre de Platon*, in Augustinianum 1, Roma 1961, pp. 310-326.

[4] Cfr. M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze-Milano 1969, pp. 371-372; F. M. Bongioanni, *Unità e relazione nel pensiero di S. Agostino*, in L'attualità dei filosofi classici, Milano 1942, pp. 129-150.

[5] «Noi crediamo, teniamo fermo e predichiamo con fede che il Padre

dell'unica essenza immutabile, eterna, semplice, la Trinità si struttura, allora, come l'unificarsi delle tre fondamentali perfezioni della realtà divina[6], «*illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt*» (11, 10, 3); il Padre come la divinità («*divina*»), cioè l'unità eterna dell'essere primo, l'essere eterna causa, prima ed unica origine; il Figlio come la sapienza («*sapientia*»), il conoscersi di Dio Padre nella sua Immagine, Immagine perfettamente uguale, quindi «una» rispetto all'Uno[7]; lo Spirito come la beatitudine («*beata*» 11, 10, 3), l'amarsi di Dio, l'unificarsi gioioso in lui dell'intera realtà che egli stesso è: «*unum de uno cum quo unum*»[8].
Considerato nell'unità delle tre persone, Dio «è ciò che ha e tutto ciò che ha è uno» (*ibidem*): Dio è la divinità, la sapienza, la beatitudine, ovvero l'eternità, la verità, la carità: ma queste perfezioni non sono accidenti che si predicano di una sostanza, ma sono, nella loro unità, Dio stesso[9].
Non è dunque possibile essere «*in aeternitate, in veritate, in caritate*» senza essere uniti a Dio.

---

ha generato il Verbo, cioè la Sapienza per mezzo della quale tutto è stato creato, il Figlio suo unigenito; l'uno ha generato l'uno, l'eterno ciò che gli è coeterno, il sommo bene un identico bene; ed ancora che lo Spirito Santo è Spirito contemporaneamente al Padre e al Figlio, ad entrambi consustanziale e coeterno. Crediamo che nella sua interezza questa sia la Trinità per la proprietà delle persone e che sia un unico Dio per inseparabile divinità, come un solo onnipotente per inseparabile onnipotenza. ...Così grande è nei tre l'inseparabile unità» (11, 24). Cfr. 5, 11.

[6] Cfr. *De Trinitate* 15, 5, 7-9, ove tutte le perfezioni divine vengono ricondotte alle tre fondamentali (*aeternitas, sapientia, bonitas*), e ove si afferma la sostanzialità degli attributi divini.

[7] «*Filius solus Imago Patris*» (*De Trinitate* 6, 2, 3); «*Complexus Patris et Imaginis*» (*De Trinitate* 6, 10, 11); cfr. *De Trinitate* 7, 3, 5 e 11, 5, 8.

[8] *De Trinitate* 6, 10, 11.

[9] «Si dicono semplici quelle perfezioni veramente e propriamente divine, poiché in esse non c'è differenza di qualità e di sostanza, e la divinità, la sapienza, la beatitudine, non sono il frutto di una partecipazione ad altro» (11, 10, 3). Cfr. *En. in ps.* 101, S.2, 10; *Tractatus in Iohannis Evangelium* 19, 11 e 99, 4.



### b) L'uomo immagine della Trinità

Per Agostino, tutto il creato rivela il suo derivare dalla Trinità, ha impresse in sé «*vestigia*» (11, 28) della Trinità; ma è l'uomo l'unica creatura, con gli angeli, a poter partecipare di Dio, a potersi unire con lui, perfezionando quella indelebile immagine della Trinità che, malgrado il peccato, continua a riflettere, pur se imperfettamente, il rapporto strettissimo che lega l'uomo al suo Creatore.
«In verità riconosciamo anche in noi un'immagine di Dio, di quella somma Trinità, ancora da perfezionare tramite una riformazione (*adhuc reformatione perficiendam*), perché le assomigli ancora di più (*similitudine proxima*); non è tuttavia un'immagine uguale, ma immensamente distante, non coeterna e, per dirla in breve, non della medesima sostanza di cui è Dio, anche se per natura non c'è nulla di più vicino (*natura propinquius*) a Dio nelle cose create da lui» (11, 26)[1]. Agostino distingue, quindi, l'immagine attuale che l'uomo possiede della Trinità, ed un'immagine escatologica che, perfezionata rispetto a quella presente, porrà l'uomo in relazione più intima con Dio.
Cominciamo dall'immagine attuale: essa è ciò che, nel creato, è più vicino a Dio: «*propinquius*». Cosa intende Agostino con questo «*propinquius*»? Ormai conosciamo gli attributi essenziali della Trinità «agostiniana»: li possiamo sintetizzare nella triade «*summe esse (aeternitas) — summe sapiens esse (veritas) — summe bonus esse (caritas)*» (11, 28). Se l'uomo è la creatura, dopo gli angeli, più vicina a Dio, ed è fatto a sua immagine, dovrà allora imitare queste perfezioni: «Noi infatti siamo (*sumus*), conosciamo (*novimus*) di essere e amiamo (*diligimus*) il nostro essere e il nostro conoscere» (11, 26); «Per me il fatto di essere (*esse*), e di conoscere (*nosse*) ed amare (*amare*) questo essere, è assolutamente certo» (*ibidem*). L'uomo, ogni uomo, indipendentemente dalla sua scelta esistenziale, imita in se stesso la triplice perfezione dell'Unità divina. E «questa immagine di Dio presente nell'uomo ha un così gran potere che è

---

[1] «Così vi è davvero il volto sacro di Dio in quella sua immagine che siamo noi... E se, per mia colpa, questo tuo volto apparirà alquanto deforme, sia restaurato da te ciò che da te era stato formato» (*En. in ps.* 66, 4); cfr. *Confessiones* 13, 11, 12.

capace di unirsi (*inhaerere*) a colui di cui è immagine»[2]: se «riformata», perfezionata, può partecipare di Dio, che è «*summe*» quelle perfezioni delle quali attualmente essa non partecipa che relativamente: questa partecipazione potrà essere realizzata nella escatologica città di Dio: infatti «è dalla Trinità che la città santa, che è lassù nei santi angeli, trae la sua origine, la sua forma, la sua beatitudine. Se ci si domanda: Da dove è? È Dio che l'ha fondata! Donde viene la sua sapienza? È Dio che la illumina! Donde viene la sua felicità? Ella gode (*fruitur*) di Dio! Sussistendo in Dio è ordinata; contemplandolo è illuminata; unendosi a lui possiede la gioia. Essa è, vede ed ama. Nell'eternità di Dio vive (*in aeternitate Dei viget*), nella verità di Dio risplende (*in veritate Dei lucet*), nella bontà di Dio gioisce (*in bonitate Dei gaudet*)» (11, 24).
L'uomo, dunque, non potrà perfezionare la sua immagine, non potrà essere nell'eternità, nella verità, nella beatitudine, senza partecipare di Dio stesso, essendo queste perfezioni, come abbiamo visto, non accidenti che possano darsi senza Dio, ma determinazioni essenziali della Trinità, che «è ciò che ha»[3]. In tal senso, la *civitas Dei* è proprio questa partecipazione escatologica degli uomini alle perfezioni della Trinità, l'unità piena[4] dell'immagine perfezionata con il suo modello: la Trinità.

---

[2] *De Trinitate* 14, 14, 20; cfr., inoltre, *De Trinitate* 14, 8, 11 e 15, 5, 7-9.
[3] «"Colui che si unisce (*adhaeret*) al Signore è uno spirito con lui"; lo spirito si eleva fino alla partecipazione della natura, della verità, della beatitudine di Dio... In quella divina natura, quando le sarà unito per la sua beatitudine, lo spirito vivrà come qualcosa di immutabile e tutto ciò che vedrà, lo vedrà stabilito nell'immutabilità» (*De Trinitate* 14, 14, 20). Cfr. *De Civitate Dei* 11, 29.
[4] Per esprimere l'escatologico rapporto di unità tra Creatore e creatura, Agostino si serve di termini particolarmente forti: l'*esse cum Deo* (ho ritrovato quest'espressione soltanto tre volte nel *De Civitate Dei*: 12, 1, 3; 17, 12; 21, 26, 4), espressione dominante nei primi scritti di Agostino e nel *De ordine* in particolare, passa in secondo piano. Massiccio è, invece, l'uso dei verbi *adhaerere, cohaerere, inhaerere*, e del termine *participatio*: questi termini esprimono più chiaramente la pregnanza del concetto di unità con Dio, con la Trinità, ottenuta in Cristo. L'approfondimento della conoscenza della Bibbia e il contatto quotidiano con la prassi ecclesiale hanno determinato anche un'evoluzione terminologica: come vedremo più avanti, l'idea della religione cristiana come religione del «sacrificio» di Cristo, dell'«*Unus*», impone che il rapporto con Dio sia il più intimo possibile; offrendosi



Ma se l'immagine attuale dev'essere «riformata» per divenire perfetta ed accedere alla piena unità con Dio, alla città celeste, deve, conseguentemente, rivelare il suo stato di alienazione da Dio, la sua carenza esistenziale: a causa del peccato adamitico, infatti, l'uomo ha corrotto la sua immagine, prima specchio fedele della perfezione divina: l'immagine è, ora, «*deformis et decolor*»[5], deforme e sbiadita. Così l'uomo soffre «*mortem, errorem, offensionem*» (11, 28), pur essendo — permanendo l'immagine di Dio, pur se sbiadita, anche dopo il peccato — pur sempre *esse, nosse, amare*.
La natura dell'uomo è, quindi, una natura ambigua, dialettica, instabile, *mutabilis*[6]: l'immagine di Dio che è propria di ogni uomo è, dunque, «in divenire»; può essere perfezionata, tornando a Dio, oppure negarsi definitivamente, rovesciandosi nella triplice negazione di se stessa: «*mori, falli, offendi*» (14, 25). L'esistenza temporale nella quale l'uomo è precipitato, alienandosi da Dio col peccato adamitico, è quindi questo divenire tra due realtà, delle quali l'uomo partecipa contemporaneamente, pur se soltanto parzialmente: la realtà della «vita assoluta» e la realtà — che è poi assoluta non realtà — della morte assoluta: essere — cioè Dio, di cui l'uomo è immagine — e nulla.
L'*esse* dell'uomo è immagine di quello assoluto ed incommutabile di Dio, ma è finito, destinato alla morte, in quanto collocato nella consumazione del tempo decaduto del peccato; il comprendere, che l'uomo ha in quanto immagine del Verbo, del Figlio — il *nosse* —, è anche perdersi nell'errore delle apparenze temporali; l'*amare*, che l'uomo ha in quanto immagine dello Spirito, è anche l'incapacità di volere rettamente, così come la felicità è, *in hoc saeculo*, indissolubile dal soffrire.
Schematizzando quanto è stato detto:

---

Cristo, l'«*Unus*» stesso, ai membri della sua chiesa nell'eucarestia, è lecito, anzi necessario, parlare di *participatio* o di *inhaerere*. Riporto un elenco di alcuni luoghi nei quali ricorrono i termini «innovativi» di Agostino: *adhaerere*: 9, 23, 1; 10, 1-2; 10, 3, 2; 10, 6; 12, 1, 2-3; 12, 6; 12, 9,1-2; 17, 7, 3-4; *cohaerere*: 8, 10, 2; 10, 3, 2; 10, 5; 10,6; 10, 25; 10, 32, 3; 11, 28; 13, 2; 14, 13, 2; 22, 1, 2; *inhaerere*: 10, 6; 11, 2; 11, 24; 12, 1, 3; 13, 21; 14, 13, 1; *participatio*: 9, 15; 9, 21; 9, 22; 9, 23, 3; 10, 1-2; 10, 7; 11, 9; 11, 11-12; 12, 9, 1; 12, 21, 1; 14, 13, 2; 17, 16, 2; 21, 16; 22, 29, 1; 22, 30, 4.
[5] *De Trinitate* 14, 16, 22; cfr. *En. in ps.* 129, 1.
[6] Cfr. *De Trinitate* 14, 15, 21.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Dio è | *Summe esse* | *Summe sapiens esse* | *Summe bonus esse* | 11,28 |
| | *Aeternitas* | *Veritas* | *Caritas* | 11,28 |
| | *Aeternitas* | *Veritas* | *Felicitas* | 12,21,1 |
| Il «civis caelestis» sarà, con gli angeli, in Dio (cfr. 10, 7), cioè: | *In aeternitate* | *In veritate* | *In bonitate* | 11,24 |
| | *Sine morte* | *Sine errore* | *Sine molestia* | 12,1,3 |
| | *Deo vivat* | *Inde sapiat* | *Illo gaudeat* | 12,1,3 |
| Egli godrà, così | *Permanendi aeternitatem* | *Cognoscendi facilitatem* | *Requiescendi felicitatem* | 11,31 |
| | ↑ | ↑ | ↑ | |
| Ogni uomo è immagine di Dio: | *Esse* | *Nosse* | *Amare* | 11,26 |
| ma, a causa del peccato, anche immagine deformata che soffre: | + | + | + | |
| | *Mortem* | *Errorem* | *Offensionem* | 11,28 |
| | *Mori* | *Falli* | *Offendi* | 14,25 |
| | ↓ | ↓ | ↓ | |
| Se l'uomo non tornerà a Dio soffrirà, coi demoni, in preda ad una: | un eterno *Mori* | un eterno *Falli* | un eterno *Offendi* | |
| | *Tartarea mortalitas ubi Deus amittatur* | *Turpis stultitia ubi odio veritas habeatur* | *In miseriis exsecrabilibus ubi per inmundas nequitias beatitudo quaeratur* | 12,21,1 |



Se l'uomo — come gli angeli — è fatto ad immagine e somiglianza di Dio, se la sua natura è formata in analogia con le perfezioni divine, ma se, d'altra parte, la sua natura non può che denunciare la sua imperfezione, allora il fine dell'esistenza di ogni uomo sarà quello di perfezionare la sua natura, di realizzare compiutamente quelle perfezioni che la sua natura possiede solo parzialmente e non stabilmente, sottoposta com'è alla consumazione del tempo, allo smarrimento dell'errore, alla miseria della sofferenza.
Ma come può l'uomo perfezionare la sua immagine? Come può trasformare quello che è soltanto un rapporto analogico in un rapporto di piena partecipazione, di piena unità con il divino? È questo il grande interrogativo cui il *De Civitate Dei* cerca di dare risposta: l'analisi della storia delle *duae civitates* ci fornisce questa risposta[7].

[7] Per approfondire il tema della teologia dell'immagine in Agostino, cfr. G. Bortolaso, *Teologia dell'immagine in sant'Agostino e san Tommaso*, in La Civiltà Cattolica, anno 118, quaderno 2813, Roma 1967, pp. 371-380; A. Trapé - M. F. Sciacca, *Introduzione al «De Trinitate»*, in Opere di Sant'Agostino, IV, Roma 1973, pp. VII-CIX.

## c) L'unità nelle due città «mistiche»

Abbiamo rilevato, nel paragrafo precedente, l'identità del concetto di «civitas Dei» con quello di unità con l'Uno trinitario: col partecipare a questa *civitas*, la creatura razionale, perfezionando la sua immagine, si eternizza nella verità e nella beatitudine di Dio, si unisce a lui[1].
Quest'unità, la *civitas Dei*, si distingue in due «parti»: «Non riguarda soltanto il bene degli uomini, ma anzitutto e specialmente il bene degli angeli, ciò che sta scritto: "Il mio bene è stare unito (*adhaerere*) a Dio"[2]. Coloro che hanno in comune questo bene formano con Colui con il quale sono uniti (*adhaerent*) e tra di loro una santa società e sono l'unica città di Dio (*una civitas Dei*), che è contemporaneamente il suo vivente sacrifico ed il suo tempio vivo[3]. Una parte di questa città, che deve ricongiungersi agli angeli immortali, è composta da uomini mortali; essa ora nella mutabilità è pellegrina sulla terra[4], oppure riposa nelle segrete dimore delle anime, in coloro che sono andati incontro alla morte» (12, 9, 2).
Si distingue, dunque, nell'unica *civitas Dei*[5]: 1) la *societas*

---

[1] «La beatitudine, cui giustamente la natura intellettuale aspira, dipende da due condizioni congiunte: godere senza difficoltà del bene immutabile, che è Dio; non essere colti da alcun dubbio e non essere fuorviati da alcun errore per ciò che riguarda il rimanere eternamente in lui» (11, 13); la vita in Dio, infatti, è «*sempiterna et vera felicitas*» (11, 32); a tutte le creature razionali («*spiritus*») Dio «concesse l'intelligenza, ponendole in condizione di contemplarlo e capaci di possederlo; egli le ha riunite in un'unica società, che noi chiamiamo città santa e suprema, nella quale Dio stesso è per loro il fondamento della vita e della felicità, vita e nutrimento comune» (22, 1, 2).

[2] «L'autentica causa della beatitudine degli angeli buoni è l'essere uniti (*adhaerere*) all'essere sommo» (12, 6); cfr. 11, 28; 12, 1, 2-3.

[3] Sulla *civitas Dei* come tempio di Dio, cfr. *En. in ps.* 122, 4: «Dio abita in coloro che egli stesso contiene»: essere tempio di Dio significa essere in Dio, partecipando della Trinità; cfr. *De Civitate Dei* 10, 3, 2; 17, 8, 3: *En. in ps.* 137, 4.

[4] Cfr. 10, 7.

[5] «Prima di parlare della creazione dell'uomo, da cui risulterà l'origine delle due città per quanto concerne il genere degli esseri umani razionali... si deve mostrare... che non è sconveniente né inadeguato parlare di una società (*societas*) di angeli e di uomini, in modo tale che ci si possa giustamente riferire non a quattro città (due degli angeli e due degli uomini), bensì a due, formate non soltanto di angeli ma anche di uomini, l'una composta di buoni, l'altra di cattivi» (12, 1, 1).



degli angeli fedeli a Dio e dei santi già passati, oltre la morte, all'eternità; e 2) la parte della *civitas Dei* che, pur amando Dio, ancora peregrina nel tempo, nel secolo: la *civitas peregrina*. Mentre la prima parte ha già raggiunto il suo fine e, nella stabilità dell'eternità, realizza pienamente la sua partecipazione a Dio, la seconda parte della *civitas Dei* è ancora in cammino e in lotta: i suoi membri, infatti, sono tutti ancora prigionieri del tempo e della morte, pur se avviatisi verso la salvezza; sono esseri ancora «in divenire» verso l'essere assoluto, l'«*Unus*».
D'altra parte, questa pur fondamentale distinzione tra le due «parti», non impedisce ad Agostino di considerare un'unica *civitas Dei*: cosa, dunque, lega indissolubilmente le due parti della *civitas Dei*, malgrado e oltre la loro differenza di «status» ontologico?
Il legame è l'*amor Dei*, ovvero, come rivela lo stesso brano sopra citato, il desiderio delle creature di restare unite con Dio, di accettare, con *humilitas*, il dono divino dell'eternità, della verità, della carità, del vivere in Dio:
«Attualmente si raccomanda moltissimo l'umiltà nella cit-

---

In questo brano, Agostino adopera i termini *civitas* e *societas* come equivalenti: entrambi connotano l'unità sociale, tra angeli e uomini, fondata e retta dalla comune bontà o malvagità. Eppure i due termini non sono perfettamente coincidenti: nel *De Civitate Dei*, infatti, Agostino preferisce definire le due comunità angeliche *societates*, piuttosto che *civitates*; la *civitas* è, invece, o l'insieme degli uomini, buoni o malvagi («*civitas hominum*» (15, 1, 2), per esempio), o, soprattutto, l'unica comunità che riunisce angeli ed uomini (e spesso, in tal senso, *civitas* è equivalente a *societas*: oltre ai già citati 12, 1, 1 e 12, 9, 2, cfr. 12, 18, 2 e 15, 1 ,1). Il termine *societas* sembra pertanto possedere un carattere prevalentemente «ideale» e «spirituale» rispetto al termine politico-cultuale *civitas*, il quale incarna le due *societates* angeliche, invisibili e ideali, nella visibilità della storia degli uomini. Le invisibili comunità angeliche (*societates*) originano le comunità visibili e storiche degli uomini (*civitates*) e formano, con esse, delle unità sociali (*societates=civitates*): «Due società angeliche, diverse tra di loro e contrarie, dalle quali in certo senso prendono inizio anche nella realtà umana quelle due città di cui d'ora innanzi mi sono proposto di parlare» (11, 34); cfr. 11, 1. Per una più approfondita analisi dei termini in questione, cfr. R. T. Marshall, *Studies in the Political and Socioreligious Terminology of the De Civitate Dei*, Washington 1952; G. Del Estal - J. J. R. Rosado, *Equivalencia de «civitas» en el «De Civitate Dei»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, II, pp. 367-454; J. F. Ortega Muñoz, *Augustín de Hipona filósofo de la Historia*, in La Ciudad de Dios, 189, El Escorial 1976, pp. 170-179.

tà di Dio mentre questa è in cammino in questo secolo, celebrata soprattutto nel suo re che è Cristo, mentre il vizio dell'orgoglio contrario a questa umiltà, secondo l'insegnamento della Sacra Scrittura, predomina in massimo grado nel suo avversario il diavolo; sicuramente questa è la differenza che divide le due città di cui parliamo: una è la società degli uomini religiosi, l'altra degli empi; ognuna sta con gli angeli che le appartengono; nell'una prevale l'amore di Dio, nell'altra l'amore di sé» (14, 13, 1).
Limitandoci, per ora, a considerare soltanto la *civitas Dei*, *l'amor Dei* comune agli angeli e agli uomini è *l'humilitas*, confessare Dio come l'«*Unus*», l'assoluto. Così, la *societas* degli angeli buoni, è «luce» che «gode di Dio» (11, 33), «infiammata del santo amore di Dio... E poiché, come sta scritto, "Dio resiste ai superbi; agli umili invece dà la grazia", abita nell'alto dei cieli» (*ibidem*), vive in unità con l'«*Unus*».
Anche per la *civitas Dei peregrina*, *l'humilitas* è l'unico atteggiamento che può consentire all'uomo decaduto di ritrovare una relazione positiva con Dio: soltanto *l'humilitas* e *l'amor Dei*, che in essa si radica, possono togliere il peccato di superbia che abbiamo tutti commesso in Adamo e ricondurre nuovamente l'uomo dalla dispersione nel molteplice — pena del peccato — all'unità eterna con Dio.
Ma questa *humilitas* si realizza soltanto nella fede in Cristo: solo aderendo a lui, l'immagine decaduta dell'uomo, sfigurata dal peccato, è riformata, ricreata da Dio: «Poiché infatti distaccandoci dall'unico, sommo e vero Dio per reato di empietà ed opponendoci a lui ci eravamo dispersi e vanificati in una moltitudine di cose, distratti in esse, attaccati ad esse, occorreva che al cenno e al comando del misericordioso Dio le stesse cose nella loro moltitudine invocassero la venuta di quell'Uno..., che noi, liberati dalle molte cose, ci serrassimo attorno a quell'Uno; che morti nell'anima per molti peccati e destinati a morire nel corpo in pena del peccato, amassimo quest'Uno, morto per noi nella carne senza peccato; che noi credendo in quell'Uno risorto e con lui spiritualmente risorgendo per fede, fossimo giustificati diventando una sola cosa nell'Unico Giusto; che noi non disperassimo di poter risuscitare anche nella carne, vedendoci preceduti, noi moltitudine di membra, da lui come Unico Capo; in cui, purificati adesso per mezzo della fede, e reintegrati in futuro per mezzo della visione, riconciliati con Dio per la sua funzione di mediatore, dobbiamo aderire all'Uno, godere dell'Uno, perseverare nell'Unità (*haereamus Uni, fruamur Uno, permaneamus Unum*)» [6].
In questo brano del *De Trinitate*, Agostino sottolinea come Cristo rappresenti l'unificazione di ciò che è stato disperso dal peccato: allontanatici dall'Uno, caduti con il peccato di origine in uno stato di profonda alienazione nei riguardi di Dio, divenuti *multa* e in noi stessi (siamo quella molteplicità di cose nelle quali ci siamo estraneati, pretendendo di trovarvi l'assoluto), e rispetto ai nostri simili, invocavamo nel nostro dolore, nella nostra dissipazione, l'Unità: la ricomposizione dell'unità edenica in Dio. Questa ricomposizione è stata resa possibile dalla incarnazione di Cristo: egli solo ci unifica [7], donandosi a noi come unico vero mediatore tra la nostra mortalità e l'eterna perfezione dell'Unità divina [8], restauratore della pienezza della no-



[6] *De Trinitate* 4, 7, 11. Cfr. *Confessiones* 2, 1, 1 e *Tr. in Ioh. Ev.* 23, 5.
[7] Cristo ci rende «figli della grazia, cittadini della città libera, compagni di una pace eterna, dove non c'è amore della propria e in un certo senso privata volontà, ma quello che gode del bene comune e immutabile, che fa di molti un cuor solo (*unum cor*). Regna quindi nella perfetta concordia l'obbedienza della carità» (15, 3). Ma l'*unum cor* è Cristo stesso: «Non soltanto siamo diventati cristiani, ma siamo diventati Cristo stesso... Se Cristo è il capo e noi le membra, l'uomo totale (*totus homo*) è lui e noi... Cosa vuol dire il capo e le membra? Il Cristo e la chiesa» (*Tr. in Ioh. Ev.* 21, 8). I cristiani devono, dunque, «unirsi al suo corpo, affinché si formi un unico Cristo (*unus Christus*), che scende e che risale. Scende il capo, risale il capo insieme col corpo, risale vestito della sua chiesa... È dunque risalito da solo, ma anche noi saliamo con lui se siamo uniti a lui in modo da formare le sue membra. Anche con noi egli resta un uomo solo. Proprio così: è uno e resta sempre uno. L'unità ci incorpora con l'Unico *(unitas nos compaginat uni)» (En. in ps.* 122, 1). I testi potrebbero moltiplicarsi; mi limito a rimandare a: *De Civitate Dei* 17, 4, 9; 17, 18, 1 e 22, 30, 4; *En. in ps.* 132, 6; 136, 15; 138, 2; 142, 3; 147, 10-18; cfr. i fondamentali *Tr. in Ioh. Ev.* 26 e 27; *De Trinitate* 4, 9, 12; 6, 5, 7 e 15, 28, 51; *Sermones* 45, 5; 103, 3, 4; 104, 3; 200, 4; 271, 1.
[8] Nel *De Civitate Dei*, Agostino oppone il mondo del divino, «locus sublimis» (ove vi è «eternità» («*aeternitas*»), «perfezione della natura» («*perfectio naturae*») e «sublimazione dell'intelligenza nella beatitudine» («*ingenia... ad beatitudinem sublimata*») ), al mondo temporale dell'uomo decaduto, «*locus infimus*» (ove vigono la mortalità e la miseria («*mortalitas*», «*miseria*», «*caduca vivacitas*») ) (9, 12). L'insuperabile dualismo tra tempo ed eternità può essere mediato soltanto da Cristo, vero «*medius*» (9, 15, 1-2), il quale, partecipando di entrambi i

stra immagine di Dio, che, in Cristo, potrà partecipare della Trinità eterna, vera e beata, in comunione con gli angeli. Cristo è così l'«*Unus*» che riunisce, raccoglie, «divinizza» ciò che è disperso, infranto, mortale. In tal senso, l'«*Unus*» è l'*unitas*, la stessa *sancta societas*, la stessa *civitas Dei*, nella quale siamo riuniti a Dio in Cristo, seguendolo nella sua *humilitas* e nel suo sacrificio che, per noi, ha compiuto donando se stesso e accettando, nella forma di servo, in quanto mediatore, la morte per croce; ovvero, dobbiamo essere in lui, con lui, per lui, vittima, sacerdote, mediatore, un unico sacrificio a Dio Padre:
«Vero sacrificio è ogni opera che ci permette di unirci a Dio in una santa società e che ha come fine quel bene che ci rende veramente felici. Di conseguenza, neppure quell'amore che ci spinge verso l'uomo è un sacrificio, se non si realizza a causa di Dio. Anche se realizzato e offerto dall'uomo, il sacrificio è sempre una realtà divina... Anche l'uomo consacrato al nome di Dio e a Dio votato costituisce un sacrificio, in quanto muore al mondo (all'*amor sui*, all'*amor saeculi*) per vivere in Dio (nell'*amor Dei*)... Ne consegue che tutta quanta la città redenta, cioè l'assemblea e la società dei santi, offre un sacrificio universale a Dio per opera di quel sommo sacerdote che nella passione ha offerto anche se stesso per noi, assumendo anche la forma di servo e costituendoci come corpo di un capo tanto importante. Questa forma egli ha offerto e in essa si è offerto; in base ad essa egli è mediatore, in essa è sacerdote e sacrificio... Questo è il sacrificio dei cristiani: "Pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo"; e la chiesa lo rinnova continuamente nel sacramento dell'altare, noto ai fedeli, dove si vede che in ciò che offre, offre anche se stessa» (10, 6).
Non è questo il luogo per trattare esaurientemente della «teologia del sacrificio» agostiniana; ma è necessario accennare, almeno, a quello che è il cuore dell'ecclesiologia agostiniana, in quanto solo col penetrare il concetto di *sacrificium* è possibile comprendere veramente cosa Agostino intenda per *amor Dei* e per *civitas Dei*. 1) L'*amor Dei* è quella forza spirituale che unisce le creature nell'unica

---

*loci* — l'Eterno beato incarnatosi nella miseria temporale fino alla morte —, può condurre l'uomo all'unità con Dio; cfr. 9, 17; *En. in ps.* 134, 5; *De Trinitate* 4, 18, 24.



*civitas Dei*: esso si configura come *sacrificium*[9], come rinuncia a se stesso, al mondo, all'autonomia da Dio della propria dimensione, cioè alla peccaminosa alienazione da Dio, per rimettere tutto se stesso alla volontà e all'azione di Dio. Sì che non più la creatura, ma Dio stesso diviene il soggetto del sacrificio: infatti, 2) la *civitas Dei* si offre a Dio, in sacrificio, in Cristo, che è questo stesso sacrificio; ovvero, l'offrirsi dell'uomo a Dio è reso possibile dall'offrirsi di Dio, in Cristo, all'uomo. Ed è Cristo stesso che, unificando nel suo corpo e nel suo Spirito tutti i fedeli, si offre, nell'eucarestia, come *sacrificium christianorum* al Padre, nell'unità della sua *civitas*, della sua chiesa[10]. La salvezza è, quindi, come il sacrificio che ad essa conduce, opera di Dio, pur innestandosi su di essa l'atto di *humilitas* dell'uomo.
Si rende qui evidente la fondamentale svolta dell'Agostino della maturità rispetto all'Agostino di Cassiciaco: la scoperta, con Paolo, della grazia di Dio[11]. Ma la scoperta della grazia coincide, allora, con la nuova concezione della partecipazione sociale dell'uomo a Dio. Agostino non in-

---

[9] «Il vero sacrificio è la misericordia» (10, 5); ma «misericordia» significa essere miseri di cuore; infatti Dio vuole un solo sacrificio: «un cuore contrito e umiliato dal pentimento» (*ibidem*). Il vero sacrificio è, dunque, l'*humilitas*, ovvero l'*amor Dei*: in tal senso, la stessa *civitas Dei* è *sacrificium*: «Il sacrificio più alto e più splendido (*praeclarissimum*) a Dio siamo noi stessi, cioè la sua città» (19, 23, 5); cfr. 10, 3, 2 e 18, 54, 2.

[10] «Se in ogni sacrificio sono quattro gli aspetti da considerare — a chi si offre, da chi si offre, che cosa si offre, a vantaggio di chi si offre —, tutti e quattro convengono nel medesimo unico e vero mediatore che ci riconcilia con Dio per mezzo del suo sacrificio di pace, rimanendo egli tutt'uno (*unum*) con Dio a cui si offriva, facendo tutt'uno in sé (*unum in se*) coloro per i quali l'offriva, tutt'uno (*unum*) essendo lui che offriva con ciò che offriva» (*De Trinitate* 4, 14, 19). Proprio perché Cristo riassume in sé tutte le dimensioni del sacrificio (egli è destinatario del sacrificio, essendo l'unico Dio al quale si sacrifica; soggetto, sacerdote del sacrificio; offerta, vittima sacrificale; beneficiario, in quanto *totus Christus*, capo che unifica a sé il corpo della chiesa, a vantaggio della quale il sacrificio è offerto), la *societas* degli angeli buoni rifiuta tutti gli altri sacrifici, anche quelli offerti in suo onore, per affermare l'unico sacrificio di umiltà, di *misericordia*, che è rimettersi e perciò unificarsi all'unico sacrificio di Cristo; cfr. *De Civitate Dei* 10, 25 e 11, 1.

[11] Cfr., a proposito, A. PINCHERLE, *La formazione teologica di Sant'Agostino*, Roma 1947.

tende più l'*esse cum Deo* come destino individuale di un saggio, frutto dello sforzo d'elevazione spirituale e religiosa di un singolo uomo; ora il rapporto con l'Uno è un rapporto che comporta, necessariamente, un rapporto sociale con gli altri uomini, un venire stretto in un unico vincolo: la grazia di Dio che si rivela in Gesù Cristo e nella sua *civitas*.
Dunque, l'intima partecipazione dell'uomo a Dio, che coincide con la restaurazione, la riformazione della perfezione dell'immagine divina nell'uomo, è resa possibile dall'abbassarsi (accettato con *humilitas*, con confessata bassezza e «terrestrità» (humus) dall'uomo) della Verità stessa, dalla incarnazione e dal sacrificio del Verbo che raccoglie gli uomini dispersi dal peccato nell'unità sociale del suo stesso corpo, vivificato dal suo Spirito di carità[12].
L'unità non è più conquistata, ma donata; l'uomo non si eleva più all'Uno, ma, invocatolo con *humilitas*, viene raccolto con i suoi fratelli nell'Uno (e nella *civitas* che con l'Uno si identifica) dall'Uno stesso e dalla sua grazia, tramite il suo (del fedele incorporato in Cristo, e, quindi, di Cristo stesso) sacrificio. Grazie all'incarnazione di Cristo, noi *multa* diveniamo *unus homo*: il *totus Christus*, la reintegrazione delle creature decadute nell'Unità divina.
All'immagine perfetta dell'Uno — l'«*unus homo*», Cristo e il suo corpo, nel quale le creature partecipano dell'Uno divino —, alla vera Unità (la *civitas Dei*) si oppone la *civitas diaboli*. Secondo quel rapporto di «analogie antitetiche»[13] che regge il confronto tra le due «*civitates*» agostiniane, se, come la *civitas Dei*, così la *civitas diaboli* riunisce in un'unica società angeli e uomini, mentre la *civitas Dei* è fondata dall'*amor Dei* nell'*humilitas* dei suoi membri, la «*civitas diaboli*» è caratterizzata dall'*amor sui* e dalla *superbia*.
Per *superbia* il diavolo si separò dalla Trinità: «non perseverò nella verità addirittura fin dal principio della sua condizione e perciò non è stato mai felice assieme agli angeli santi, rifiutando di sottomettersi al Creatore, soddisfatto del proprio orgoglio come di un potere personale e perciò reso falso e bugiardo» (11, 13). Così, la società degli angeli malvagi, «sprofondati negli abissi di questo mondo», è «tenebre» (11, 33): «gonfia di superbia,... intorbidata dall'amore immondo per la propria grandezza... si consuma nella sua alterigia nella passione di dominare e di nuocere» (*ibidem*).
Questi brani evidenziano la svolta agostiniana (già rilevata a proposito del *De Vera Religione*, pur se ancora soltanto «in nuce») nei confronti del problema del peccato: esso non è più identificato con la *cupiditas* o la *concupiscentia*, con lo smarrirsi nella molteplicità materiale, con la corporeità o con la sensualità; queste non sono che conseguenze del peccato primo, la pena per il vero peccato, che è l'ergersi contro Dio facendosi principio e fine a se stesso, negando quindi la propria creaturalità, per affermarsi divino senza Dio, contro Dio. Il peccato che dunque fonda e regge la società diabolica è la *superbia*, la perversa imitazione dell'Uno, di Dio, che è rifiuto di Dio[14] — dell'*amor Dei*, del-

---

[12] «Si dice che questa città discende dal cielo, perché viene dal cielo la grazia in virtù della quale Dio l'ha creata... E proprio dal cielo essa è discesa sin dalla sua origine; da allora, nel tempo di questo secolo, per opera della grazia di Dio che viene dall'alto, grazie al lavacro di rigenerazione nello Spirito Santo inviato dal cielo, i suoi cittadini incominciano a crescere immediatamente» (20, 17); cfr. *En. in ps.* 49, 31); la *civitas Dei* è quindi fondata dalla grazia, χάρις, che è *caritas, vis unitiva*, che si manifesta nella chiesa cattolica per opera dello Spirito Santo: «Il corpo di Cristo non può vivere se non dello Spirito di Cristo. È quello che dice l'Apostolo, quando ci parla di questo pane: "Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo". Mistero di amore! Simbolo di unità! Vincolo di carità. Chi vuole vivere, ha dove vivere, ha di che vivere. S'avvicini, creda, entri a far parte del corpo, e sarà vivificato» (*Tr. in Ioh. Ev.* 26, 13); cfr. *De Trinitate* 8, 8, 12 e *Sermo* 71. La città che vive «*secundum spiritum*» (14, 1 e 14, 4, 2) è, quindi, la città che vive secondo lo Spirito Santo, nella grazia dell'unità di Dio. Per approfondire la dimensione unitiva della *caritas*, cfr. J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of St. Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian Life*, London 1960; J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, in Recherches Augustiniennes, II, Paris 1962, pp. 415-445; A. CORTICELLI, *Introduzione all'«Enarrationes in Psalmos»*, in Opere di Sant'Agostino, XXV, Roma 1967, pp. VII-XL; S. FOLGADO FLÓREZ, *Principios de ecclesiología augustiniana*, in Augustinianum, 10, Roma 1970, pp. 285-324.

[13] Cfr. S. D'ELIA, *Storia e teologia della storia nel «De Civitate Dei»*, in La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti del convegno di Erice (1978), Messina 1980, pp. 391-481; cfr. pp. 429-430.
[14] «"Inizio di ogni peccato è la superbia"; ma che altro è la superbia, se non l'ambizione (*appetitus*) di una perversa superiorità? E la perversa superiorità consiste nell'abbandonare quel principio al quale l'anima si deve unire, per diventare ed essere in qualche maniera

la *humilitas* — nell'assolutizzazione, nella ipostatizzazione dell'*amor sui*, del proprio egoismo[15].
Questo rovesciamento del giusto ordine, lo sciogliersi della creatura dal rapporto di dipendenza dal proprio Creatore, la pervertita *superbia* dell'*amor sui*, sono rivelati dall'usurpazione del *sacrificium* operata dalla società degli angeli malvagi:
«Gli spiriti dell'inganno superbamente esigono gli onori divini per sé, unicamente perché sanno che sono dovuti al vero Dio... Quindi gli spiriti che si arrogano la divinità non godono per il fumo del corpo (immolato), ma per l'anima di chi li supplica, che vogliono dominare dopo avere ingannato e soggiogato, sbarrandogli il cammino verso il vero Dio, impedendo di divenire egli stesso sacrificio, mentre sacrifica a tutti tranne che a Dio» (10, 19). Così i demòni «sono talmente gonfi, cioè orgogliosi, da reclamare per sé... gli onori divini e il culto religioso che sanno dovuto al vero Dio» (9, 20).
Essendo il *sacrificium* «segno sacro» (10, 5) — il farsi visibile dell'interiore riconoscimento, da parte della creatura, della maestà e della gloria divine —, nel porsi come destinataria del sacrificio, la *societas diaboli* si pone come l'Assoluto, il Creatore; e nella *societas* degli uomini decaduti e imprigionati nel peccato, la società degli angeli malvagi trova la sua «creazione», pretendendo di fondare, sull'inganno perpetrato a danno degli uomini «terreni», sottratti al vero culto dell'unico Dio, un altro principio ontologico.
In tal senso, il *sacrificium* della *civitas terrena* — quell'unica *civitas* che unisce angeli e uomini superbi nello stesso *amor sui* e nello stesso culto idolatrico — è un *sacrificium* indirizzato a se stessa: non rinuncia e dono di sé, ma possesso superbo e visibile di se stessa, autoesaltazione, autoglorificazione[16]. Gli stessi uomini «terreni», esistenzialmente ed interiormente alienati da Dio, condividono infatti con i demòni questo *amor sui*, pur essendo da essi ingannati: è la loro stessa superbia a consegnarli all'inganno dei demòni[17], che promettono loro gloria e felicità: «Questo è proprio della città terrena: venerare Dio o gli dei per poter regnare grazie al loro aiuto nelle vittorie o nella pace terrena, non per lo zelo della carità, ma per l'egoismo del potere» (15, 7, 1). Il divino, o il presunto tale, è adorato e glorificato soltanto con un amore privato ed egoistico, strumentalizzato all'affermazione del dominio degli uomini sul mondo, tentativo di edificazione della propria divinità, della propria gloria, folle pretesa umana di imitare perversamente Dio: «*appetitus unitatis et omnipotentiae*».
Ma come è possibile questa perversa imitazione? Come può la creatura pretendere di divinizzarsi? Per trovare una risposta a questi interrogativi è necessario tornare, ancora una volta, ad accennare alla teologia dell'immagine agostiniana. La creatura razionale — l'angelo, l'uomo — è fatta

---

principio a se stessa. Ciò accade quando ci si compiace smisuratamente di se stessi; e ciò accade quando ci si allontana da quel bene immutabile che si dovrebbe preferire a se stessi» (14, 13, 1); cfr. 12, 6 e 14, 13, 2. «Infatti la superbia simula l'eccellenza, mentre il solo (*unus*) Dio eccelso al di sopra di tutte le cose sei tu. L'ambizione a che altro aspira, se non a onori e gloria, mentre tu solo sopra tutto meriti onore e gloria eterna? La crudeltà dei potenti mira ad incutere timore; ma chi è davvero temibile, se non Dio solo (*unus*), al cui potere cosa si può strappare o sottrarre, e quando, dove, come, da chi? Le seduzioni delle persone lascive poi mirano a suscitare amore, ma nulla è più seducente della tua carità, né vi è amore più salutare di quello della tua verità, tanto è bella e splendente oltre ogni cosa. La curiosità si atteggia a desiderio di conoscenza, mentre chi conosce tutto e in sommo grado sei tu» (*Confessiones* 2, 6, 13): la superbia, imitando l'«*Unus*», ne imita la gloria dell'*aeternitas*, la *caritas*, la *veritas*; «Questo volle fare il diavolo: imitare Dio, ma in modo perverso. Si rifiutò di essere sotto il dominio del Signore e volle avere il proprio dominio contro Dio... (Così l'uomo) volle scuotere ogni potere a lui superiore e diventare come Dio, poiché a Dio non comanda nessuno» (*En. in ps.* 70, S.2, 7).

[15] L'*amor* che regge la *civitas terrena*, è, infatti, «privato,... (perversamente) emulo di Dio,... radunando sotto il proprio comando una comunità per spirito di arrogante dominazione» (*De Genesi ad Litteram* 11, 15, 20). Cfr. D. J. Mac Queen, *Contemptus Dei: St. Augustine on the Disorder of Pride in Society, and its Remedies*, in Recherches Augustiniennes, IX, Paris 1973, pp. 227-293.

[16] I demòni, infatti, «privi della luce immutabile e comune a tutti e perciò ridotti ad un ben povero potere, cercano di inseguirne in ogni modo uno personale, esigendo doni divini dai fedeli loro schiavi» (11, 1).

[17] «Il diavolo non era giunto fin dove aveva condotto l'uomo — infatti se era morto spiritualmente nella sua empietà, non era morto corporalmente, in quanto non aveva assunto la veste del corpo —, e così faceva figura agli occhi dell'uomo di principe in mezzo alla legione dei demòni attraverso i quali impone il regno delle sue imposture. In questo modo gonfia vieppiù con vampate di orgoglio l'uomo, più desideroso di potenza che di giustizia... Così tiene l'uomo in suo potere» (*De Trinitate* 4, 10, 13); cfr. *En. in ps.* 88, S.1, 11.

ad immagine di Dio, sì che possa, unitasi a lui, partecipare pienamente della Trinità: la natura della creatura, infatti, imita le perfezioni del Creatore, ma essendo creata, tratta dal nulla, nata nel tempo, non può possedere la pienezza del suo essere autonomamente rispetto a Dio. La sua natura, quindi, si realizza soltanto in Dio: «In una filosofia della creazione, non vi è verità che quella della partecipazione»[18]. Soltanto partecipando di Dio la natura creaturale può trovare la sua interezza, la sua unità: isolatasi da Dio, infatti, essa è soltanto un frammento destinato alla dissoluzione.

Ora, per Agostino, ogni creatura, come abbiamo precedentente rilevato, tende alla realizzazione della sua natura, ma mentre la creatura umile invoca l'Altro ed accetta da lui, in Cristo, questa realizzazione, la creatura superba concepisce l'esistenza come autonomo toglimento del proprio limite nell'affermazione di un'unità da lei stessa edificata, nell'affermazione, cioè, dell'autonomo perfezionamento del suo essere, del suo conoscere, del suo godere. Dio diviene, pertanto, un mero oggetto che la creatura arriva a possedere dilatando, infinitizzando la sua immagine: Dio diviene il «divino» conquistato dalla creatura[19].

Questo è dunque il rovesciamento proprio della *civitas terrena*, degli angeli e degli uomini malvagi: isolare superbamente la natura della creatura dal rapporto con il Creatore, ed assolutizzarla: ovvero, il divino non è più Dio, l'Origine, ma la creatura, immagine di Dio, affermata come *absoluta*, slegata dal vero rapporto d'origine, fattasi principio, origine a se stessa. Ma l'assoluto edificato dall'ansia superba d'unità, di divinità della creatura, dalla dilatazione della sua immagine, si rivela come un'illusoria finzio-

[18] P. Blanchard, *Connaissance religeuse et connaisance mystique chez saint Augustin dans les «Confessions», Veritas-Caritas-Aeternitas*, in Recherches Augustiniennes, II, Paris 1962, pp. 311-330: p. 313.

[19] La superbia creaturale pretende di realizzare la seguente ipotesi della irrealtà: «Se dunque la nostra natura dipendesse da noi, avremmo anche prodotto la nostra sapienza né ci preoccuperemmo di guadagnarcela con un'altra dottrina, cioè apprendendola altrove, e il nostro amore, provenendo da noi, riferito a noi, basterebbe a farci felici e non avrebbe bisogno di altro per poterne godere» (11, 25). Ma l'umiltà cristiana confessa: «Ora, poiché la nostra natura, per esistere, ha Dio come autore, indubbiamente per gustare la verità dobbiamo avere lui come dottore e come fonte di intima dolcezza per essere felici» (*ibidem*).



ne: gli angeli ribelli «allettati dal proprio potere come se fossero essi, a loro stessi, il proprio bene (*velut bonum suum sibi ipsi essent*), hanno abbandonato il superiore bene universale, fonte di felicità, per i propri (*ad propria*), e scambiando la boria del fasto della loro elevazione per l'eternità più eccelsa (*elationis fastus pro excelsissima aeternitate*), l'astuzia della loro vanità per la verità più certa (*vanitatis astutiam pro certissima veritate*), la loro faziosa settarietà per la carità indivisibile (*studia partium pro individua caritate*), sono divenuti superbi, bugiardi, invidiosi (*superbi, fallaces, invidi*)» (12, 1, 2).

Questo brano riassume quanto siamo venuti dicendo in queste ultime pagine: esso imposta lo stesso atto di superbia degli angeli ribelli in relazione alle immagini che essi, come ogni creatura razionale, possiedono di Dio. I demòni, infatti, insuperbitisi, si rivolgono ai loro beni particolari («*ad propria*»), alle proprie immagini di Dio, isolate, però, dal Creatore[20]: assolutizzano queste immagini, perciò, e si ergono contro Dio come divinità che realizzano i caratteri propri dell'Uno, della Trinità.

Ma questa assolutizzazione è, in realtà, fittizia: l'imitazione perversa dell'unico vero Dio si rovescia nella miseria dell'alienazione dalla perfezione: l'unità, la divinità della superbia creaturale, si rivela una tragica parodia dell'Uno. In tal senso, la dilatazione del frammento ad *ab-solutus*, il toglimento autonomo del limite, non possono che essere propri di un atto di astrazione: l'assoluto creaturale edificato, imitando perversamente la Trinità, contro Dio — la *civitas diaboli* che si storicizza e si realizza nella *civitas terrena* —, invece di divinizzare la creatura, la annienta in un'immagine fittizia, in un *phantasma*[21]: l'individuo è inghiottito dalla sua immaginaria creatura, frutto della sua perversa astrazione dallo stato creaturale: la creatura si

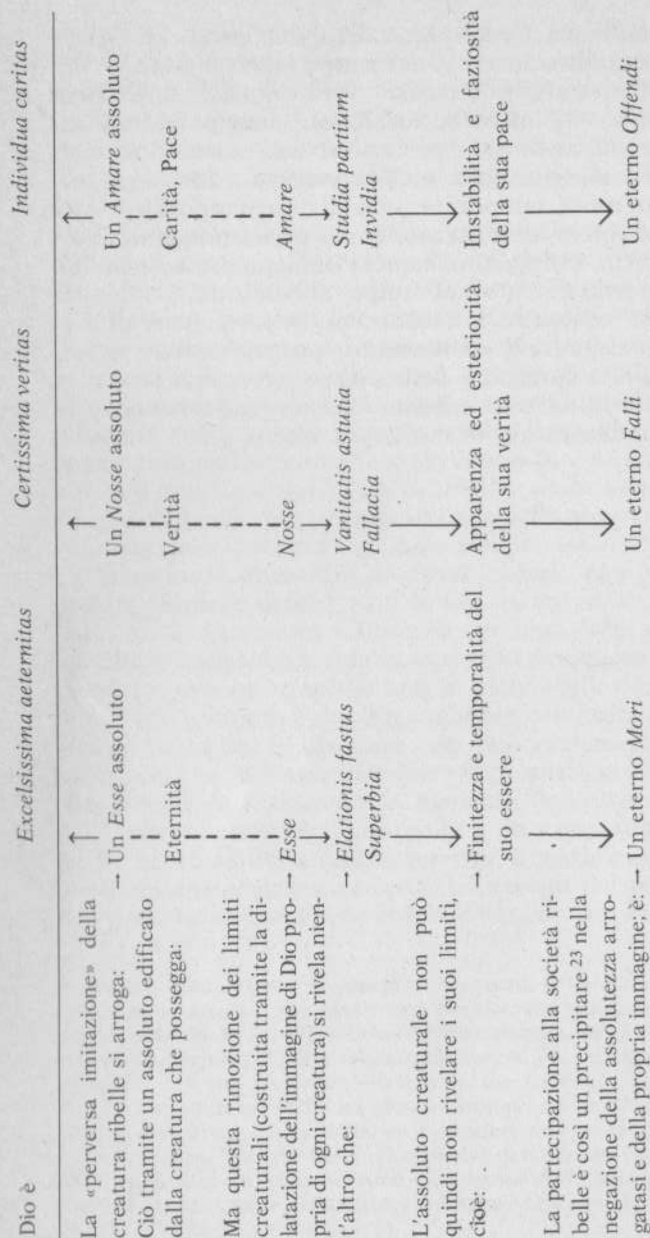
[20] «Il mio peccato era di non cercare in lui, ma nelle sue creature, ossia in me stesso e negli altri, i diletti (*voluptates*), i primati (*sublimitates*), le verità (*veritates*), così precipitando nei dolori, nelle umiliazioni, negli errori» (*Confessiones* 1, 20, 31). Così, gli empi, assolutizzando la propria immagine, «vedono lo specchio, ma tanto poco vedono colui che deve essere ora veduto nello specchio, da non sapere nemmeno che lo specchio è uno specchio ossia l'immagine di lui» (*De Trinitate* 15, 24, 44).

[21] Ovvero, annienta l'immagine di Dio propria dell'uomo in un «*somnium*»: cfr. 10, 25 e *En. in ps.* 72, 26.

aliena, si annulla nel grande Idolo da lei stessa edificato[22]. L'autodivinizzazione si rivela, cosí, soltanto una folle usurpazione che si riduce ad una misera simulazione: così il diavolo, e con lui tutta la *civitas terrena*, «poiché non volle mantenere con devota sottomissione ciò che veramente è, ostenta superbamente una simulazione di ciò che non è» (11, 13).
Così la partecipazione a questa simulazione conduce soltanto alla morte, all'errore, alla sofferenza: cos'è, infatti, l'innalzarsi dei demòni (*elationis fastus*) se non un negare Dio, l'essere, e quindi sprofondare nel nulla, nella morte? E cosa la conoscenza della creatura ribelle, se non un ottenebrarsi nell'errore e nella menzogna, un gonfiarsi della propria vanità, del proprio vuoto (*astutia vanitatis*)? Cosa, infine, la ricerca della propria beatitudine, del proprio appagamento nell'unità sociale avversa a Dio, se non il dominio dell'invidia e dell'odio, il trionfo della sopraffazione e della violenza, nel perseguimento della propria, privata volontà, della propria egoistica felicità (*studia partium*)? La falsa unità craturale non può, quindi, che conservare e, anzi, rendere definitivo il limite, la carenza creaturale, dalla quale la creatura superba cerca di fare astrazione, ma che è indissolubile dalla sua natura; questo perché la creatura, creata *ex nihilo* con il tempo (gli angeli), o nel tempo (gli uomini), è ontologicamente costituita dal tempo stesso. Pertanto, la creatura non può realizzare, nella dimensione che le è strutturalmente propria, nel tempo, ciò che, solo, può assicurare la pienezza dell'*esse*, del *nosse*, dell'*amare*: l'eternità immutabile e, in essa, una vera unità. Se la storia della *civitas terrena*, è, così, quella di una continua ansia di edificazione dell'eterno nel tempo, essa non può che essere anche storia della continua insoddisfazione, e riaffermazione, quindi, di quest'ansia. Malgrado questo spasmodico tendere, dal tempo l'eterno non può nascere: il temporale, il secolare — la dimensione propria della creatura —, anche se totalizzato, non potrà mai attingere l'immutabilità, la perfezione dell'eterno. Per questo l'unità realizzata dalla società avversa a Dio sarà, tutt'al più, un'unità temporale, «un divino temporale»: una parodia, lo ripeto, dell'Eterno, e non vera Immagine di esso: solo Cristo, l'Unigenito, è quest'Immagine, e solo in Cristo, nell'Eterno entrato nel tempo, abbassatosi per grazia alla carenza creaturale, la creatura potrà partecipare di Dio.
È utile, per cogliere il «movimento» proprio dell'*amor sui*, il presunto assolutizzarsi della *civitas* avversa a Dio, fare ancora ricorso ad uno schema riassuntivo, tenendo presente il fondamentale brano sopra citato:

---

[22] «Perciò dilatarsi con la superbia è versarsi nella esteriorità e, per così dire, svuotarsi, cioè essere per nientificarsi (*minus minusque esse*)» (*De Musica* 6, 13, 40); «"Perché t'insuperbisci, terra e cenere, perché ti insuperbisci?" Su, risponda, di che cosa si insuperbisce? "Poiché nella sua vita ha proiettato le sue cose intime?". Che cosa vuol dire "ha proiettato"? Che ha gettato lontano da sé. Vuol dire che è uscito fuori di sé. Entrare dentro è desiderare le cose intime; uscire fuori significa gettarle fuori. Il superbo getta fuori le cose intime, chi è umile ricerca le cose intime. Se a causa della superbia veniamo cacciati fuori, grazie all'umiltà rientriamo dentro» (*Tr. in Ioh. Ev.* 25, 15); cfr. *De Trinitate* 8, 7, 11.



| Dio è | Excelsissima aeternitas | Certissima veritas | Individua caritas |
|---|---|---|---|
| La «perversa imitazione» della creatura ribelle si arroga: → | Un *Esse* assoluto | Un *Nosse* assoluto | Un *Amare* assoluto |
| Ciò tramite un assoluto edificato dalla creatura che possegga: | Eternità | Verità | Carità, Pace |
| Ma questa rimozione dei limiti creaturali (costruita tramite la dilatazione dell'immagine di Dio propria di ogni creatura) si rivela nient'altro che: | *Esse* → *Elationis fastus* → *Superbia* | *Nosse* → *Vanitatis astutia* *Fallacia* | *Amare* → *Studia partium* *Invidia* |
| L'assoluto creaturale non può quindi non rivelare i suoi limiti, cioè: → | Finitezza e temporalità del suo essere | Apparenza ed esteriorità della sua verità | Instabilità e faziosità della sua pace |
| La partecipazione alla società ribelle è così un precipitare[23] nella negazione della assolutezza arrogatasi e della propria immagine; è: → | Un eterno *Mori* | Un eterno *Falli* | Un eterno *Offendi* |

[23] «Sembra quasi una contraddizione (*contrarium*) che l'orgoglio abbatta e l'umiltà innalzi; in realtà un'umiltà devota ci sottomette a chi è superiore. Nessuno, però, è superiore a Dio; perciò, l'umiltà, in quanto sottomette a Dio, esalta. L'orgoglio (*elatio*), che viene dalla corruzione proprio in quanto rifiuta una sottomissione e si stacca da colui cui niente è superiore, perciò stesso diventa inferiore... Lo stesso innalzarsi è già un essere abbattuto» (14, 13, 1); cfr. 14, 13, 2 e *Sermones* 22, 8 e 25, 2.



Come nel *De Vera Religione*, dunque, questo perverso tentativo di imitazione trova la sua stessa possibilità in Dio stesso: la creatura può cercare superbamente di divinizzarsi proprio perché fatta ad immagine e somiglianza di Dio; l'«*appetitus unitatis et omnipotentiae*» è possibile solo in quanto vi è un'Unità, un'assolutezza che si desidera, anche se soltanto per sé.

La stessa unità superba, la *civitas terrena*, non è, allora, che l'affermazione dell'unica vera Unità: le creature ribelli, infatti, imitando Dio, pur nel tentativo di negarlo, lo riaffermano nella loro immagine perversa come in uno specchio deformato[24]; anche se il peccato di superbia, «amore immondo per la propria grandezza» (11, 33), introduce nel creato un'opposizione, un dualismo di volontà, di *amores*, unico rimane il vero principio ontologico che tutto regge: il Dio uno e trino[25]:

«Tutti insomma ti imitano alla rovescia (*perverse*), quanti si separano da te e si levano contro di te. Ma anche imitandoti, a loro modo, provano che tu sei il creatore dell'universo e quindi non è possibile allontanarsi in alcun modo da te»[26]. Lo stesso amore perverso, il vizio degli angeli e degli uomini malvagi, è paradossale glorificazione di Dio: è, anche se egoistica usurpazione, pur sempre desiderio e ricerca della maestà divina, dell'unica, vera realtà. D'altra parte, la creatura malvagia non potrebbe essere senza partecipare del dono divino, e buono, dell'essere: «È indubitabile che le tendenze contrarie degli angeli buoni e di quelli cattivi non sono fondate su diversità di natura e di principi, ma solo di volontà e di passioni, visto che gli uni e gli altri sono creature di Dio, autore e causa buona di tutte le sostanze» (12, 1, 2); «Il principio (ontologico) del diavolo è dunque opera del Signore, poiché non esiste alcuna natura, sino ai più piccoli insetti, che non sia stata posta da lui; da lui derivano ogni misura, ogni forma, ogni ordine e senza di lui non si può trovare o pensare nulla» (11, 15). Persino nel male, allora, si rivela l'unicità di Dio,

[24] Cfr. il già citato *De Trinitate* 15, 24, 44.

[25] Cfr. 12, 1, 3.

[26] *Confessiones* 2, 6, 14. «Cos'è allora il peccatore, se non un essere temporale che vorrebbe essere eterno, che cerca ancora Dio, ma al contrario, e che lo imita con perversità?» (J. Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1955[2], p. 240).

la bontà ontologica[27] e la bellezza di tutto il creato. La stessa opposizione di volontà, di *amores*, tra le creature, trova una composizione superiore, bellezza ed armonia, nell'ordine universale retto dall'unico Dio.
Il coincidere tra il concetto di *unitas* e quello di *societas* o di *civitas* è, allora, il perno sul quale ruota tutto il *De Civitate Dei*: nella partecipazione ad una delle due *civitates*, la creatura intende essere parte di una «vita divina»; nell'essere unità sociale, quindi, la *civitas* è «unità religiosa»[28]: essa, cioè, si pone come «Uno»: origine, ragione e fine dell'intera esistenza creaturale.
Entrambe le città, infatti, rivendicano per loro stesse un carattere sacrale — il *sacrificium* che esse pretendono dai loro membri ne è «segno» —, entrambe si considerano,quindi, divine, entrambe si offrono alla scelta dell'uomo decaduto come soppressione della sua finitezza (ovvero come superamento dell'estraneazione dal divino, della «molteplicità» distruttiva nella quale è precipitato col peccato, della morte), come realizzazione della sua felicità: entrambe le *civitates*, quindi, si attribuiscono il ruolo sacrale di salvatrici[29].
L'unità sociale rimanda, dunque, ad un'unità metafisica; ma mentre nel caso della *civitas Dei* è l'unità metafisica — Dio — che fonda l'unità sociale, la sua città, nel caso della *civitas terrena* è l'unità sociale — la edificazione di una città avversa a Dio, da parte dei demòni e degli uomini superbi — che cerca di innalzarsi ad una unità metafisica[30], arrogandosi la divinità, cioè l'eternità, la verità ed il valore morale che rende la creatura felice.

---

[27] Così Agostino afferma che la stessa *societas* degli angeli ribelli è «buona nella natura, ma perversa nella volontà» (11, 33).
[28] Così, le due *civitates* «sono città nel senso pieno e totalizzato della *civitas romana*, concepita come unità ecumenica di religione, politica, diritto e cultura» (G. Del Estal - J. J. R. Rosado, *op. cit.*, p. 389); sulla stessa linea, cfr. J. Ratzinger, *Herkunft und Sinn der «Civitas-Lehre» Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 965-979; cfr., in particolare, pp. 972-973.
[29] Cfr. *De Civitate Dei* 1, Praefatio; entrambe le *civitates* pretendono di realizzare la pace e la salvezza dei propri membri: cfr. 14, 1.
[30] Così, ad esempio, in 22, 6, 1, mentre la divinità pagana e terrena (Romolo divinizzato) è stata innalzata dalla stessa città degli uomini, da Roma, e, quindi, prima si è amato, desiderato il divino, e poi lo



Dire, allora, che la storia delle due *civitates* è la storia di due *unitates*, intende sottolineare come essa sia storia di due modi di concepire il divino, l'Uno, la Trinità, e di rapportarvisi. Se la storia delle due *civitates* è, cioè, paradossalmente unificata da uno stesso desiderio e da uno stesso fine, essendo storia dell'intera umanità alla ricerca del divino, ciò che però differenzia le due *civitates* è la relazione[31] (e qui scorgiamo la grande intuizione della teologia cristiana di Agostino, che si rivela, in tal senso, teologia eminentemente paolina) che i loro membri instaurano con il divino: i *duo amores*.
La *civitas terrena* concepisce, infatti, il divino come propria conquista, mero oggetto dell'ansia umana di unificazione, d'esaltazione; la sua è la storia dell'«*elatio*» (14, 13, 1), dell'elevazione al divino: *superbia*. La *civitas Dei*, invece, confessa l'Altro, un Dio-Persona, un Dio che fa, come Soggetto, la storia: la storia della *civitas Dei* è, pertanto, una storia di attesa e di accoglimento: *humilitas*.
Abbiamo sottolineato, in queste pagine, come la storia dell'umanità sia costituita dall'opporsi radicale di due «unità»[32], di due *civitates*; abbiamo però colto, finora, soprattutto l'aspetto che potremmo definire «ideale» di queste due comunità, sì che la storia dell'umanità può essere identificata con quella, «sovrastorica», degli angeli, di cui soltanto la Bibbia ci fornisce notizia e senso. Alcuni studiosi hanno così ricondotto l'intera storia dell'umanità a questa dimensione «ideale»[33]: le due *civitates* sarebbero unica-

---

si è prodotto; Cristo è invece il fondamento e il fondatore della sua città: infatti, prima si è creduto in Cristo (lo si è riconosciuto come Dio, creatore anteriore alla sua creazione, degno della fede) e poi, in quanto vero Dio, lo si è amato. Dunque, mentre la *civitas terrena* dà la scalata al cielo — Babele che si innalza (16, 4) —, la «civitas Dei» è fondata dall'alto, essendo il suo fondatore Cristo: «Se il nostro fondamento è in cielo, lasciamoci costruire verso il cielo» (*En. in ps.* 121, 4).
[31] «A tutti piace l'altezza (*celsitudo*), ma l'umiltà è il gradino» (*Sermo* 96, 3, 3); ovvero, l'unica relazione e l'unica via è l'accettazione umile della mediazione di Cristo (cfr. *De Civitate Dei* 11, 2): «Voi amate l'altezza (*altitudinem*) e volete raggiungerla; ma dovete seguirmi per la strada dell'umiltà» (*Tr. in Ioh. Ev.* 25, 3).
[32] Cfr. *En. in ps.* 61, 6.
[33] Mi riferisco, in particolare, a tutto un filone interpretativo protestante, dipendente dall'articolo di H. Reuter, *Die Kirche «das Reich Gottes»*, in Idem, *Augustinische Studien*, Gotha 1887, pp. 106-152; da

mente realtà ideali [34], essendo la scelta dell'uomo di partecipare ad una di esse interiore e nascosta, invisibile: le due *civitates*, quindi, pur presenti nella storia, si situerebbero in essa come «invisibili» ed «indeterminabili» (e solo nel futuro escatologico manifestate da Dio). Questa interpretazione porta, a suo sostegno, l'affermazione agostiniana della realtà «mistica» delle due *civitates*: «Abbiamo diviso l'umanità in due generi, l'uno formato da coloro che vivono secondo l'uomo, l'altro da coloro che vivono secondo Dio. Misticamente (*mystice*) le chiamiamo anche due città» (15, 1, 1). «Misticamente» vorrebbe dire, quindi, «idealmente», «simbolicamente» [35]: ovvero, in quanto «mistiche», le due *civitates* sarebbero espressioni simboliche indicanti «realtà ideali» che riuniscono gli uomini a seconda della loro invisibile scelta interiore, «fede» o «mancanza di fede» in Dio [36], indipendentemente dal visibile presentarsi di due distinte *civitates* storiche (in particolare, dello stato pagano e della chiesa cattolica) [37].

Reuter dipendono: E. Salin, *Civitas Dei*, Tübingen 1926; R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Giessen 1928; K. Müller, *Kirche und Reich Gottes bei Augustin, zu De Civitate Dei 20, 9*, in Zeitschr. für Neutestamtl. Wissenschaft XXII, Giessen 1928, pp. 202-211. Ma l'opera più rappresentativa di questo filone è sicuramente quella di H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei*, Leipzig 1911, con la quale è opportuno confrontarsi direttamente; un erede di questa tradizione interpretativa può essere considerato R. A. Markus, con la sua opera sul *saeculum*, alla quale farò puntuale riferimento nella Parte Seconda.

[34] «Due potenze ideali» (H. Scholz, *op.cit.*, p. 88).

[35] *Mysticum* coincide, per Scholz, con «simbolico» (*op. cit.*, p. 85).

[36] «Nel loro significato più universale, città del mondo e città di Dio sono allegorie, sotto le quali si nasconde l'opposizione tra la "mancanza di fede" (Unglaube) e "fede" (Glaube)» (H. Scholz, *op. cit.*, p. 70). Le due *civitates* sono, pertanto, «due comunità spirituali (Geisterreiche), la comunità della "fede" e la comunità della "mancanza di fede"» (*ibidem*, p. 84).

[37] «Non sono realtà politiche, ma potenze spirituali (letteralmente, «della fede»: «Glaubensmächte»), quelle che qui si fronteggiano. È ancora una volta fondamentale affermare che l'espressione «civitas» dev'essere interpretata in generale in senso simbolico — duo genera hominum, quae mystice appellamus civitates duas (15, 1) —, e che «*civitas Dei*» e «civitas terrena» significano genericamente la società di coloro che amano Dio e la società dei figli della terra, senza alcun riferimento alla chiesa o allo stato» (H. Scholz, *op. cit.*, p. 87). Le tesi di Scholz sono state riprese, con esiti veramente improbabili, da



Concordo soltanto in parte con questa interpretazione [38]: essa, infatti, pur basandosi sulla effettiva dimensione «spirituale» delle due *civitates*, sulla centralità della dimensione dell'interiorità dell'*amor*, finisce però per travisare degli aspetti centrali — soprattutto nella violenta e decisiva polemica *contra paganos* — della teologia agostiniana.
Si deve, infatti, nel valutare le due *civitates* nel *saeculum*, rifuggire e 1) dall'errore di identificare la *civitas Dei* con la chiesa empirica («medioevalizzando» e quindi falsando Agostino) e la *civitas terrena* con lo stato (demonizzando, perciò, qualunque struttura politica e facendo di Agostino un donatista suo malgrado); e, d'altra parte, 2) dall'errore di dissolvere la storia concreta e la stessa lotta tra paganesimo e cristianesimo — il vero oggetto del *De Civitate Dei* — in un affrontarsi di fantasmi, di apparenze non decisive per la salvezza.
A questo livello preliminare di impostazione della questione, mi sento di condividere appieno il giudizio espresso a proposito da Kurt Flasch: «Era possibile che Agostino conferisse, a queste società fondate sulla volontà, rappresentanti concreti ed un ambito storico reale. La difficoltà di interpretazione consiste nel definire fino a che punto Agostino abbia collegato queste società spirituali ad istituzioni ed individui reali. Trovo in Agostino questo legame più importante di quanto sia disposta a concedere l'inclinazione tedesca e protestante all'interiorità, ma meno importante rispetto al peso che nel cattolicesimo è attribuito alla dimensione istituzionale» [39].

Giorgianni: «Non avendo alcun contrassegno esteriore, le due «civitates» non hanno riferimento alcuno con le comunità giuridico-politiche della chiesa e dello stato... I titoli di appartenenza all'una o all'altra di esse sono unicamente i sentimenti racchiusi nell'animo» (V. Giorgianni, *Il concetto del diritto e dello stato in S. Agostino*, Padova 1951, p. 119); è ripresa anche l'interpretazione del *mysticum* di Scholz: «Le due città sono entità metapolitiche, mistiche, o gruppi umani etico-religiosi» (*ibidem*, p. 122).

[38] Più equilibrate, perché giustamene più rispettose della complessità della dottrina agostiniana delle due *civitates*, le interpretazioni del termine *mysticum* di Ratzinger e Guy: cfr. J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 971; Idem, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, tr. it. A. Dusini, Milano 1971, p. 286; J. L. Guy, *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu»*, Paris 1961, p. 81.

[39] K. Flasch, *op. cit.*, p. 377.

Da parte mia, mi limito per ora a rilevare che, in base a ciò che siamo venuti dicendo, la *civitas* è sì una *societas* fondata su un *amor* interiore («il sacrificio invisibile» (10, 5) della propria volontà a Dio o a se stessi), ma che è rivelata da un «segno» («il sacrificio visibile», il «segno del sacro» (*ibidem*)): essa si manifesta come società di culto, di visibile riconoscimento della *gloria* divina che è *claritas*, il rifulgere del divino anche nella dimensione della visibilità [40]. Se questa visibilità è affermata persino nella dimensione escatologica [41], ancora più decisiva essa sarà nel *saeculum*, nella storia degli uomini alla ricerca del divino. Agostino è, a proposito, un anti-platonico: pur essendo Dio una realtà del tutto spirituale, la realtà umana è indissolubile dalla corporeità e, quindi, dalla visibilità; infatti, tutta l'opera divina di redenzione è un rendersi visibili — cioè comunicabili agli uomini — di realtà spirituali, divine. Lo stesso sommo sacrificio — l'incarnazione, la passione, la morte di Cristo, che si rinnovano nel sacramento eucaristico — è irruzione del divino nella sfera della visibilità e del segno: Cristo «si manifestò esteriormente (*apparuit foris*) in una creatura corporea, lui che interiormente (*intus*) nella sua natura spirituale è sempre nascosto (*occultus*) agli occhi degli uomini». Così, «una forma creata è stata prodotta nel tempo per manifestare visibilmente lo Spirito Santo» [42]. La salvezza, quindi, si fonda unicamente sulla incarnazione di Cristo — sul «dorso», i «posteriora Dei» —, sull'umiliarsi di Dio che si contempla storicamente soltanto all'interno della chiesa cattolica, luogo ove si rinnova il farsi visibile di Dio nel corpo di Cristo.
Questa centralità della visibilità nel rivelarsi del sacro è confermata dalla stessa dimensione concettuale del termine «mistico». Il *mysticum* — ovvero ciò che è *mysterium*

[40] «La città celeste invece ha riconosciuto che si deve venerare un unico Dio e a lui soltanto si deve offrire con fede e devozione quel culto che in greco si dice λατρεία, con la conseguenza che non ha potuto condividere con la città terrena le stesse leggi religiose, dovendo quindi dissentire da essa» (19, 17); la gloria di Dio dev'essere visibilmente e storicamente riconosciuta: la fede non può vivere unicamente nell'interiorità della coscienza; l'opporsi storico, politico-cultuale della chiesa e dello stato pagano è, «misticamente», segno dell'opporsi spirituale dei *duo amores*.
[41] Cfr. 22, 29, 2.
[42] *De Trinitate* 2, 5, 10; cfr. *Sermo* 6, 1; *De Civitate Dei* 16, 29.



sacro — si struttura in una realtà materiale, sensibile, visibile, il «segno», e in una realtà nascosta, spirituale e sovrasensibile, cui il segno rimanda. Generalmente, *mysticum* è l'alludere ad un significato spirituale nascosto tramite un'allegoria, un simbolo di derivazione biblica [43]. Ma spesso il segno non è soltanto un'immagine simbolica, ma una realtà concreta, storica, che funge da immagine [44]: è così «mistico» il sacrificio dell'altare: si può accedere alla realtà spirituale, il corpo spirituale di Cristo, la città celeste, solo attraverso la mediazione visibile e storica, sacramentale, di segno, dell'eucarestia: il *mysticum* è, quindi, *sacramentum*, segno visibile del sacro invisibile.
Così, nel caso delle due *civitates*, il segno «mistico» non è soltanto un simbolo, un'allegoria di tipo terminologico che allude a due realtà ideali ed invisibili; ma è anche realtà storica: il segno «mistico», cioè, non si limita a suggerire la nascosta esistenza di due entità spirituali, ma le rende anzi esperibili, visibili, partecipabili nella storia.
Dunque, per dimensione «mistica» delle due *civitates* si intende la nascosta scaturigine della storia che, rivelataci dalle Scritture, svela due entità invisibili fondate su due diversi *amores* interiori, incarnate in due *civitates* stori-

[43] Cfr. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, p. 286.
[44] «Di questo sacramento, di questo sacrificio, di questo sacerdote, di questo Dio, prima che fosse mandato e fosse venuto nascendo da una donna, furono immagini sia tutte le sacre apparizioni misticamente (*mystice*) avute dai nostri padri per prodigi angelici sia le opere da essi stessi compiute, cosicché ogni creatura in qualche modo parlasse con i fatti di quell'uno che sarebbe stato l'unica salvezza» (*De Trinitate* 4, 7, 11); così, nello spiegare i fatti tramandatici dalla Scrittura, «se ci sentiamo spinti a credere da cose presentateci solo come allegorie senz'aver alcun fondamento di realtà, quanto più debbono spingerci quelle che non sono soltanto espressioni allegoriche, ma sono anche fatti realmente accaduti? Poiché come noi siamo soliti esprimerci con parole, così la potenza divina parla pure mediante i fatti» (*Epistola* 102, 33); sulla storicità dei miracoli divini, segni storici che «misticamente» rimandano ad un significato spirituale nascosto, cfr. *De Civitate Dei* 10, 8. Bisogna dunque guardarsi dal ridurre la dialettica storica tra le due *civitates* ad una mera allegoria: «Come mi sembrano sbagliare coloro che nella Scrittura pensano di trovare l'unico significato dei fatti esclusivamente nel modo in cui essi sono accaduti, ugualmente mi sembrano esagerare coloro i quali pretendono che tutta quella realtà sia ricoperta di significati allegorici» (*De Civitate Dei* 17, 3, 2); cfr. 15, 27, 1-2. Non è questa precisazione agostiniana la migliore confutazione dell'interpretazione del *mysticum* di Scholz?

che, reali (che sono poi comunità di culto, *civitates* fondate su un sacrificio visibile): la Babilonia storica e la Gerusalemme storica, che si reincarnano e si perfezionano, poi, nella Roma pagana ed imperialista e nella chiesa cattolica [45].

D'altra parte, il «segno» non può certo esaurire storicamente quelle realtà meta-storiche che, «misticamente», rende partecipabili, né può surrogare, come vedremo, quella che rimane, pur sempre in relazione al «segno», una scelta interiore [46].

---

[45] Cfr. 15, 2; sul tema delle due *civitates* e delle loro immagini o segni, Babilonia e Gerusalemme, cfr. A. Lauras - H. Rondet, *Le Thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin*, in Etudes Augustiniennes, 28, Paris 1953, pp. 97-160; A. Lauras, *Deux cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du «De Civitate Dei»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, I, pp. 117-150.

[46] L'interpretazione di Alici mi trova pienamente concorde: «Quando perciò Agostino afferma che le due città debbono essere intese «in senso mistico», egli, servendosi di «un termine di sacra simbolicità desunto dalla Scrittura», vuole designare con «civitas» una concreta comunità di amore e di culto che non porta in se stessa il suo criterio ultimo di definizione, ma al contrario che ha valore in quanto segno e testimonianza di un progetto salvifico che la trascende e la costituisce, sia nel senso positivo dell'accettazione nell'umiltà, sia nel senso negativo del rifiuto orgoglioso e autosufficiente. Sottolineando quindi il significato mistico delle due città, Agostino da un lato evita di risolvere per intero la fondamentale suddivisione del genere umano in figure storiche concrete, dall'altro impedisce di vanificare lo spessore semantico di «civitas» in un'allegoria generica e inconsistente per esprimere soltanto fede e incredulità, secondo la nota tesi dello Scholz e di altri interpreti. Indicando fondamentalmente due comunità di amore divise dall'accettazione o dal rifiuto della verità di Cristo, le due città si esprimono anche attraverso istituzioni storiche visibili, senza però coincidere integralmente con esse; non si può quindi porre un'equazione perfetta, come invece sovente si è fatto, tra la città di Dio e la chiesa, da un lato, e tra la città terrena e lo stato, dall'altro» (L. Alici, *Introduzione alla traduzione del «De Civitate Dei»*, Milano 1984, pp. 32-33); per approfondire i problemi sollevati da queste considerazioni, cfr. L. Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma 1976, pp. 15-38.



## Parte seconda

# Il «saeculum»

# I Dall'unità edenica alla vita alienata

Se abbiamo finora trattato dell'«unità» da un punto di vista «sovra-storico» — del suo significato «mistico» —, scorgendola come coincidente con lo stesso concetto di *civitas*, dobbiamo ora considerare come le due *unitates*, ovvero le due *civitates*, si rivelano, come «segno» del significato «mistico», nel *saeculum*, nella storia dell'umanità decaduta. Dobbiamo quindi cominciare dal considerare l'esistenza umana sin dal suo primo apparire.



Capitolo quarto

## L'unità originaria

Nel *De Civitate Dei* Agostino concepisce la vita edenica come vita «unificata»: essa viene infatti descritta mediante tre relazioni unificanti, tre unità, potremmo dire, tenendo presente che queste non si configurano come indistinte identità, ma come armonie di volontà:

1) L'unità prima, quella tra uomo e Dio.
2) L'unità personale dell'uomo, quella tra la sua anima ed il suo corpo.
3) L'unità sociale tra gli uomini.

L'unità originaria tra uomo e Dio è l'unità che fonda le altre due armonie edeniche. Nell'Eden, Adamo traeva il suo essere proprio dall'essere unito a Dio: «era nell'unione (*inhaerebat*) con l'essere sommo» (14, 13, 1), «viveva godendo (*fruens*) Dio» (14, 26). Il suo essere unito a Dio era, allora, un essere unito alla vita eterna, alla verità, alla gioia della Trinità: «*gaudium verum perpetuabatur ex Deo*» (14, 26). Così, il corpo (*corpus*) e l'anima (*mens*) vivevano in una «*concors vigilia*» (*ibidem*), in un'armonia obbediente che avrebbe permesso al corpo stesso, benché animale, di divenire spirituale e di conservarsi in perpetuo.
Così, tra Adamo ed Eva vi era una «*fida societas*» (*ibidem*), una fedele unione accordata sull'amore per Dio e sul sano equilibrio tra i loro corpi e le loro anime.
Questa triplice unità che caratterizza lo stato edenico è da Agostino riassunta e rappresentata nel concetto dell'unità dell'intero genere umano in Adamo, unico genitore.

Già la frequenza con la quale Agostino ritorna su questo tema[1] ci convince della sua centralità.
Adamo è l'«*unus*» edenico in cui tutta l'umanità è compresa: «*Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus*»[2] (13, 14). Ma Adamo è l'«*unus*» proprio in quanto è fatto ad immagine e somiglianza di Dio, dell'«*Unus*»[3]. Come Dio è l'eterno relazionarsi, l'articolarsi, in se stesso, dell'Uno in tre persone che si uniscono indissolubilmente nell'amore, così l'umanità è creata «*una*» ad immagine della suprema concordia, della pace e dell'amore divini; l'unità d'origine del genere umano in Adamo è, quindi, la manifestazione della grazia di Dio per gli uomini: è un comunicare agli uomini il dono — da accettare o respingere — della partecipazione a Dio stesso, alla Trinità.
Adamo, prima del peccato, progrediva in questa partecipazione: unificandosi con Dio, Adamo non solo aderiva all'Essere, alla vita, ma anche alla Verità e alla Felicità: ciò è chiaramente rilevato dalle altre due unità edeniche sopra citate: l'unità armonica dell'anima (*mens*) e del corpo è un'unità regolata dalla ragione, il riflettersi, nell'equilibrio interiore, della luce, della razionalità somma, della Verità che l'anima stessa contempla.

---

[1] Cfr. 12, 9, 2; 12, 22; 12, 23; 12, 28, 1; 13, 14; 14, 1; 14, 20.
[2] «Tutti noi infatti fummo presenti in quell'unico uomo, quando tutti fummo quell'unico uomo che cadde nella colpa per opera della donna, che era stata tratta dalla sua carne prima del peccato. Non era stata ancora creata e distribuita singolarmente a noi la forma per cui vivere come individui, ma era già presente la natura seminale, dalla quale tutti noi ci saremmo propagati» (13, 14). Grazie alla dottrina delle *rationes seminales*, Agostino può considerare Adamo non solo simbolicamente, ma anche realmente come il rappresentante dell'intera umanità; cfr. E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, tr. it. V. Venanzi Ventisette, Casale Monferrato 1983, pp. 235-238.
[3] «Prima di studiarne la storia dall'inizio del mondo, i Padri scrutarono la natura umana nel suo fondo per discernervi il principio della sua unità. Ora questo principio non appariva loro differente da quello che fa la dignità umana. La Genesi non lo indicava loro, del resto, insegnando che Dio fece l'uomo a sua immagine? L'immagine divina, infatti, non è una in questo, e altra in quello; in tutti è la stessa immagine. La medesima misteriosa partecipazione con Dio, che fa essere lo spirito, realizza contemporaneamente l'unità tra loro degli spiriti. Di qui l'idea, che sarà cara all'agostinismo, d'una famiglia spirituale unica destinata a formare l'unica città di Dio» (H. De Lubac, *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, tr. it. U. Massi, Milano 1978, p. 6).



L'unità tra Adamo ed Eva — nella quale è espressa ed anticipata l'unità sociale tra gli uomini fedeli a Dio — è la manifestazione dell'azione della *Caritas*, dello Spirito Santo che unisce tra di loro gli uomini con Dio, in una comune Felicità[4].
Ma l'unità edenica non era ancora una piena unità in Dio e con Dio: essa doveva essere, appunto, perfezionata dall'ubbidienza degli uomini, ovvero essa era ancora «in fieri», e quindi instabile[5] rispetto alla perfetta stabilità del *consortium angelicum*, della stessa futura città celeste: «Ciò che di fatto è accaduto, e cioè che il genere umano è stato fatto derivare da un unico uomo creato per primo, è stato

---

[4] «Era da Dio che si perpetuava la vera gioia, da lui ardeva "la carità che sgorga da un cuore puro"» (14, 26).
[5] «Dio è immutabile ed eterno. Le creature, invece, esistono esclusivamente in forza di lui... Create, sono state tratte da lui dal nulla. Ora, quello che deriva dal nulla non partecipa soltanto all'essere, ma al non essere. Vi è quindi nella creatura una specie di carenza originale, che genera a sua volta il bisogno di acquisire e quindi anche di mutare. Tale è l'origine metafisica della loro mutabilità» (E. Gilson, *op. cit.*, pp. 166-167). L'essere in divenire è, quindi, costitutivo della stessa realtà creaturale, come abbiamo già rilevato nel capitolo precedente: chi nasce nel tempo, non possiede l'eterna stabilità di Dio, ma è soggetto alla forza centrifuga — rispetto all'Eterno — propria della temporalità che lo costituisce: il nulla, dal quale la creatura è stata tratta, sembra attirare ancora la creatura lontano dall'Essere, rendendola instabile e oscillante tra le due realtà, o, meglio, tra la realtà e la non realtà che la costituiscono. Cfr. L. Alici, *La «mutabilitas» dell'anima*. Appendice 9 alla traduzione del «De Civitate Dei», Milano 1984, p. 1215-1216; A. Trapè, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino*, Tolentino 1959. La concezione agostiniana della *mutabilità* dell'anima «situa le creature tra due abissi: una positività assoluta ed una negatività assoluta. È questo che conferisce alla concezione agostiniana dell'esistenza una nota irrecusabile di tragicità ed è ciò che ne costituisce d'altra parte la grandezza: l'uomo non può più fermarsi a se stesso, deve scegliere tra il nulla e Dio» (A. Solignac, *De nihilo*, nota complementare in «Les Confessions», ed. B.A., Paris 1962, vol. 14, p. 606, tr. it. in G. Beschin, *S. Agostino. Il significato dell'amore*, Roma 1983, p. 54). Ma, in tal senso, l'uomo è «progetto», necessità del divenire e quindi della possibilità, della scelta, della libertà: «Per essere anima, l'anima stessa non ha fatto nulla; infatti non esisteva ancora per agire al fine di darsi l'essere: ma per essere un'anima buona bisogna, lo vedo, che eserciti la sua volontà. Non che il fatto stesso di essere anima non sia un bene..., ma non si dice ancora che l'anima è buona, perché le resta da esercitare la sua volontà per essere migliore» (*De Trinitate* 8, 3, 4); cfr., a proposito, le belle pagine di G. Beschin, *op. cit.*, pp. 45-58.

meglio che se esso avesse preso origine da molti. Per quanto riguarda gli animali,... Dio non propagò la loro specie a partire da uno solo, ma volle che ne esistessero più esemplari contemporaneamente. Quanto all'uomo, al quale Dio ha dato una natura intermedia fra gli angeli e le bestie, se si fosse sottomesso al Creatore come al proprio Signore ed avesse osservato con devota obbedienza i suoi comandamenti, avrebbe potuto unirsi alla società degli angeli (*consortium angelicum*), dopo aver conseguito l'immortalità felice che non ha fine, senza dover passare attraverso la morte. Se invece egli, avendo esercitato con orgogliosa disobbedienza la sua volontà libera, avesse offeso il Signore Dio suo, una volta sottomesso alla morte, avrebbe finito col vivere come gli animali, schiavo della passione e destinato dopo la morte ad un eterno supplizio. Ebbene, Dio ha creato quest'uomo uno e solo (*unum ac singulum*), non certo perché, privo dell'umana società, dovesse rimanere solo, ma perché in tal modo gli fossero raccomandati con maggiore forza l'unità di questa società e il vincolo della concordia, se le relazioni umane non si fondavano soltanto su una somiglianza naturale, ma anche su un affetto di parentela» (12, 22).

L'uomo ha ricevuto in Adamo una natura intermedia tra gli angeli e le bestie[6]: il fine di questa natura è lo spiritualizzarsi, per passare nel *consortium angelicum*, nella vera *civitas Dei*, luogo della partecipazione comune, sociale, allo stesso bene, l'Uno, in tutte e tre le sue perfezioni fondamentali. Infatti, Agostino attribuisce alla vita in Dio l'«immortalità felice (*beata inmortalitas*)», in società con gli angeli della luce — essi, infatti, «*lux facti sunt*» (11, 11) —, i quali furono «*inluminati, ut sapienter beateque viverent*» (*ibidem*): quindi entrare nel «*consortium angelicum*» è partecipare stabilmente della Trinità.

Concludendo, prima del peccato Adamo non partecipava ancora del *consortium angelicum*, della città celeste; d'altra parte, viveva pur sempre in unione con Dio: la sua immagine si unificava sempre più con Dio, la sua natura si angelizzava progressivamente; l'«*unus*», cioè, era un'immagine «fortissima» dell'«*Unus*», non un'immagine deformata, come quella degli uomini mortali. Ovvero, l'«*unus*» viveva già in unità con Dio, ma doveva soltanto rendere definitiva questa unità, spiritualizzandosi ed eternizzandosi nell'obbedienza all'«*Unus*».

L'«*unus*» edenico ha, quindi, una funzione di anticipazione, di segno, di promessa di un'unità più alta: l'«*Unus*» e la sua «*unitas*»[7].

---

[6] Cfr. De Trinitate 12, 11, 16.

[7] Agostino mantiene all'unità parentale questa funzione di stimolo e promessa della città celeste anche dopo il peccato adamitico: «Dio sapeva anche che per grazia sua ci sarebbe stato un popolo di uomini devoti che avrebbe chiamato all'adozione e che, una volta rimessi i suoi peccati e giustificato dallo Spirito Santo, doveva associarsi agli angeli santi nella pace eterna, quando la morte, ultima nemica, fosse stata distrutta. A questo popolo sarebbe stato di grande aiuto ricordare che Dio ha creato il genere umano da un solo uomo, per testimoniare agli uomini quanto egli accolga favorevolmente l'unità anche nella pluralità» (12, 23).

Capitolo quinto

# Il frantumarsi dell'unità: il peccato

«*Factus sum mihi regio egestatis*»[1].

L'«*unus*», Adamo, non obbedì: scelse, per suberbia, contro Dio, volle essere «*Unus*» egli stesso, contro il vero «*Unus*». Adamo, il quale «era solo uomo», una creatura, decadde «perché superbamente desiderava essere Dio»[2]. Ma, «cominciando dal desiderio perverso di rassomigliare a Dio, giunse sino alla somiglianza con gli animali»[3]: non unendosi umilmente a Dio, ma cercando l'unità nella separazione dall'«*Unus*», non solo non prese parte all'«*unitas*» angelica, ma precipitò in una vita bestiale: dall'unità dello stato edenico, ove l'uomo avrebbe potuto partecipare pienamente della Trinità in unità con i suoi fratelli, Adamo si disperse nella molteplicità non unificata della vita animale[4].

In questa dispersione, l'uomo partecipa, così, della morte («*morti addictus*» 12, 22), dell'errore («*libidine servus*» (*ibidem*): lo spirito, la ragione è cioè subordinata alla sensualità) e della sofferenza («*aeterno post mortem supplicio destinatus*» (*ibidem*) ).

«Lo stesso nome Adamo,... scritto in greco, raffigura l'universo. Esso infatti consta di quattro lettere A D A M, e

[1] *Confessiones* 2, 10, 18.

[2] *De Trinitate* 13, 18, 23; cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 79, 2.

[3] *De Trinitate* 12, 11, 16.

[4] Mentre l'uomo era stato creato «*unus et singulus*», ora aderisce ad una vita bestiale che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, è caratterizzata dalla molteplicità: le bestie, infatti, furono create da Dio «*plura simul*» (12, 22); il carattere di estraneità, di molteplicità irrelata, è, quindi, ontologicamente radicato nella natura animale, la quale, essendo irrazionale, non può partecipare dell'«unità» divina. Cfr. *De Trinitate* 12, 12, 17; 12, 7, 12; 12, 8, 13.



queste quattro lettere, in greco, sono le iniziali delle quattro parti del mondo: 'Ανατολήν (che vuol dire Oriente), Δύσιν (Occidente), "Αρχτον (Settentrione), Μεσημβρίαν (Mezzogiorno). Ecco ADAM: quell'Adamo che si sparse in tutto il mondo. Visse, è vero, in un sol luogo; ma cadde e, quasi ridotto in frantumi (*comminutus*), riempì tutto il mondo»[5]. L'«*unus*» originario è ora «*fractus*»[6], frantumato: l'umanità dispersa per i quattro punti cardinali — Adamo «*comminutus*» — è così segno della caduta nella differenza, dell'avvenuta frattura tra l'uomo e Dio, della rottura di quella triplice unità nella quale si concretava l'unità originaria — l'unificarsi dell'«*unus*» nell'«*Unus*» —[7].

[5] *En. in ps.* 95, 15. Cfr., inoltre, *Sermo* 90, 7 e *Tr. in Ioh. Ev.* 10, 11-12.

[6] *En. in ps.* 95, 15.

[7] «Ogni infedeltà all'immagine divina che l'uomo porta in lui, ogni rottura con Dio è nell'atto stesso laceramento dell'unità umana. Senza poter sopprimere l'unità naturale del genere umano — l'immagine di Dio, per quanto insudiciata, resta indistruttibile — ne rovina l'unione spirituale, che nei disegni del Creatore doveva essere tanto più intima quanto l'unione stessa soprannaturale dell'uomo con Dio fosse stata più pienamente realizzata. «Ubi peccata, ibi multitudo» (Origene, In Ezech. hom. 9, n. 1). Fedele a questa indicazione, Massimo il Confessore considera il peccato originale come una separazione, una frammentazione; si potrebbe dire, nel senso peggiorativo della parola, una individualizzazione. Mentre Dio agisce incessantemente nel mondo per far concorrere tutto all'unità, per questo peccato, che è frattura dell'uomo, «la natura unica fu spezzata in mille pezzi», e l'umanità, che doveva costituire un tutto armonioso, dove il mio e il tuo non si sarebbero opposti, divenne un formicolio di individui dalle tendenze violentemente discordanti. «Ed ora, conclude Massimo, ci dilaniamo gli uni gli altri come bestie feroci». «Satana ci ha dispersi», diceva da parte sua Cirillo d'Alessandria, per spiegare la caduta originale ed il bisogno di un Redentore... C'era qui un modo di considerare il male nella sua essenza intima, da cui rincresce forse che la teologia posteriore non abbia tratto maggior partito. Mentre oggi noi cerchiamo quasi unicamente, nell'interno di ciascuna natura individuale, quale sia la ferita segreta, e per così dire il guasto nella molla che causa il cattivo funzionamento della macchina, allora era la costituzione stessa degli individui, in quanto centri naturalmente ostili, che volentieri si considerava non, senza dubbio, come il primo o solo frutto del peccato, ma almeno come un secondo frutto «uguale al primo»; e il laceramento interno andava di pari passo con un laceramento sociale. Certo, queste due spiegazioni non si contraddicono e si trovano più volte associate. Sant'Agostino — del quale abbiamo l'abitudine di ricordare soprattutto le analisi interiori, quelle meraviglie di psicologia che ci offrono le «Confessiones» — tuttavia non ha trascurato l'altro punto di vista... Opera di restaurazione, la Redenzione

Esaminiamo, dunque, questa rottura dell'unità originaria nei suoi tre aspetti, nelle sue tre unità, armonie costitutive: la realtà umana si rivelerà una realtà scissa e alienata.

### a) **L'alienazione da Dio**

*«Alienatio a vita Dei»* (6, 12).

Trattiamo, qui, della rottura dell'unità prima: quella tra uomo e Dio, tra l'uomo e la Vita, la Verità, la Felicità. Questa rottura è operata dalla disobbedienza di Adamo ed Eva ad un singolo comandamento divino — *«unum praeceptum»* (14, 15) —, definito da Agostino *« brevissimum atque levissimum»* (*ibidem*). Questo tema della levità del comandamento di Dio risulta sicuramente fondamentale nella determinazione concettuale agostiniana del peccato: il peccato non è stato commesso per un'irresistibile, «sensuale» attrazione della cosa proibita:
«Astenersi dal mangiare un solo genere di cibi, quando se ne avevano davanti moltissimi in abbondanza, era un precetto ben leggero da rispettare e ben facile da ricordare... Quel precetto fu invece violato in modo tanto più ingiusto, quanto più facilmente poteva essere osservato» (14, 12).
Rompere l'unità con Dio soltanto per una mela mostra come non sia il desiderio per il frutto proibito la causa del peccato, ma il desiderio di infrangere l'armonia con Dio: la ribellione, la insubordinazione fine a se stessa, la volontà perversa di opporsi a Dio per pura superbia, alla legge per il solo piacere della trasgressione[1].
«I nostri progenitori cominciarono ad essere cattivi nel segreto (*in occulto*) prima di cadere in un'aperta disobbedienza (*in apertam inoboedientiam*). Ogni azione cattiva non può non essere preceduta da una cattiva volontà. E che cosa poté essere l'inizio di una cattiva volontà, se non la superbia?» (14, 13, 1). All'atto peccaminoso — la trasgressione manifesta e banale, visibile nel cogliere e nel mangiare la mela proibita —, a quello che Agostino definisce *«malum in aperto»*, è anteriore il *«malum in abdito»*, *«in occulto»*, la perversione intima, segreta, «nascosta», della volontà creaturale[2]: «Quell'azione cattiva, dunque, cioè quella disobbedienza che li ha portati a mangiare del cibo proibito, non ci sarebbe stata se essi non fossero stati già cattivi; infatti quel frutto cattivo poteva nascere solo da un albero cattivo» (*ibidem*).
L'interiorità della volontà, la pianta cattiva, e non il frutto, la visibile trasgressione che essa ha germinato, è «il soggetto» del peccato: questo, pertanto, non è che l'opporsi della volontà dell'uomo a quella di Dio: l'opporsi di *duo amores, amor Dei* e *amor sui* (14, 13, 1), in cui l'unità originaria si scinde. Se l'*amor Dei* era l'amare Dio in Dio, nell'obbedienza, «virtù che solo gli umili possiedono» (*ibidem*), l'*amor sui* che, ora, ad esso si oppone, è amare «altro» rispetto all'Uno: amare un altro oggetto d'amore, con un altro amore[3], che non è più lo Spirito Santo divino. Non adottando la volontà ubbidiente dell'*amor Dei* — «l'obbedienza, virtù che in certo senso nella creatura razionale è la madre e la custode di tutte le altre» (14, 12) —, il riconoscere nell'umiltà la paternità e l'unicità di Dio, la superbia rifiuta l'unità con l'Uno, l'essere sua creatura, e, conseguentemente, la creatività e la divinità di Dio; la creatura si innalza, quindi, a principo assoluto, si afferma come autosufficiente: essa non ha bisogno della Trinità, può essere sola: *«sibi esse principium»* (14, 13, 1); «Il vizio della superbia nasce quando uno confida troppo in se stesso e crede d'essere da sé fonte della propria vita. Con il sentimento della superbia ci si allontana da quella fonte di vita alla quale soltanto si beve la giustizia, cioè la buona vita, e ci si allontana da quella luce immutabile della quale partecipa e in qualche modo si accende l'anima razionale, per-

---

ci apparirà per ciò stesso come il ristabilimento dell'unità perduta. Ristabilimento dell'unità soprannatuale dell'uomo con Dio, ma altrettanto degli uomini tra di loro» (H. De Lubac, *op. cit.*, pp. 9-11).

[1] Cfr. *Confessiones* 2, 4, 9-2, 9, 17: il furto delle pere, spesso additato ad esempio di una «patologia del peccato» in Agostino, è, in realtà, un'attualizzazione esistenziale del peccato d'origine.

[2] «Venne prima il male concepito nel nascosto (*in abdito*), ad esso seguì quel male che fu perpetrato alla luce del sole (*in aperto*)» (14, 13, 2).

[3] «Chi ama se stesso si dona a se stesso» (13, 21).

ché diventi anch'essa luce creata»[4]. Alienatosi dall'Uno, l'uomo frantuma tutte quelle unità che erano proprie dell'unità originaria tra uomo e Dio. È questo il giusto castigo imposto da Dio al peccatore.
In primo luogo, l'alienazione da Dio è allontanamento dalla Vita, dall'Essere[5]: «Disertore della vita eterna (che è l'*Esse*, Dio stesso), verrà anche condannato ad una morte eterna, se non verrà la grazia a liberarlo» (14, 15, 1); quindi, è alienazione dalla Verità e dalla Felicità: «Se la volontà rimanesse stabilmente nell'amore di quel bene sommo e immutabile, che la illumina perché veda e la infiamma perché ami, non se ne staccherebbe per piacere a se stessa, restando così ottenebrata e raggelata» (14, 13, 1)[6].

---

[4] *De Spiritu et Littera* 7, 11.
[5] Rivolgendosi a loro stessi, Adamo ed Eva si separano dall'eternità di Dio, incurvandosi sulla loro carenza ontologica, sulla loro mutabilità mortale: essi «perduto il privilegio di rimanere stabili nell'età in cui furono creati, attraverso le mutazioni dell'età si incamminarono alla morte. Quantunque in seguito siano vissuti per molti anni, tuttavia cominciarono a morire quel giorno stesso in cui ricevettero la legge di morte che li avrebbe fatti invecchiare e decadere. Infatti non sta fermo nemmeno un istante, ma ininterrottamente passa tutto ciò che da una mutazione all'altra corre di giorno in giorno verso la fine non del suo compimento, ma del suo annientamento» (*De Peccatorum Meritis et Remissione* 1, 16, 21).
[6] «Ma se l'uomo vorrà imitare Dio in maniera perversa, e cioè pretendendo che, come Dio non ha chi lo ha creato né chi lo governa, così anch'egli voglia vivere a suo arbitrio, senza avere, come Dio, nessuno che lo crei e nessuno che lo regga, non gli resterà altro, o fratelli, che sentirsi paralizzato, lontano com'è dalla fonte del suo calore vitale. Vaneggerà lontano dalla verità e, mutato in peggio e allontanatosi da ciò che è sommo ed immutabile, verrà meno nella sua propria miseria» (*En. in ps.* 70, S.2, 6).



### b) **L'alienazione da se stessi**[1]

*«A se ipse quoque dissentiens»* (14, 15, 1)

La rottura dell'unità prima provoca la rottura dell'unità interiore dell'uomo: quella tra la sua anima ed il suo corpo. Infatti, il peccato, sovversione del giusto ordine tra uomo e Dio, instaura un falso equilibrio all'interno dell'uomo stesso.
«L'uomo... è ciò che risulta dall'unione dell'anima e del corpo» (13, 24, 2). Così, Adamo fu creato «*in animam viventem*», e con un corpo, «*corpus animale*» (13, 23, 1). Il fine di Adamo era quello di trasformare quest'«anima vivente» in «spirito vivificante» (*ibidem*), attraverso la continua aderenza alla volontà di Dio. In tal modo, lo stesso «corpo animale» sarebbe diventato «spirituale come premio dell'obbedienza» (*ibidem*). Dunque, l'obbedienza a Dio non solo avrebbe «spiritualizzato» l'anima, equiparando gli uomini agli angeli nella eterna e stabile partecipazione a Dio, ma avrebbe «spiritualizzato» lo stesso corpo dell'uomo, unificando, armonizzando definitivamente l'uomo nel suo intimo.
Possiamo intendere, allora, questa «spiritualizzazione» come «unificazione»: l'anima diviene «spirito» quando si unisce definitivamente a Dio; il corpo diviene «spirituale» quando è indissolubilmente unito con lo spirito, vivificato da Dio, che lo vivifica e lo eternizza: «Si può giustamente definire spirituale una carne sottomessa allo spirito» (13, 20).
Ma Adamo disobbedisce: l'uomo interrompe questa progressiva vivificazione, questo spirituale unificarsi:
«L'uomo che, rispettando il comandamento, sarebbe diventato spirituale anche nella carne, divenne invece carnale anche nello spirito e per la giustizia di Dio fu lasciato a se stesso, poiché si era compiaciuto della sua superbia. E questo senza che egli potesse essere completamente padrone di sé, ma anzi arrivando a vivere, invece che in quel-

---

[1] «Questa è la nostra prima prigionia: che la carne abbia desideri opposti allo spirito. È un castigo del peccato se l'uomo, il quale non ha voluto assoggettarsi all'Uno, esperimenta la divisione entro se stesso» (*En. in ps.* 70, S.2, 1).

la libertà cui aspirava, in una condizione di schiavitù dura e infelice, discorde anche da se stesso..., volontariamente morto nello spirito e destinato a morire nel corpo contro la sua volontà» (14, 15, 1).

Invece di identificarsi con ciò che deriva da Dio — lo spirito —, l'anima diviene «carnale»[2], si erge superbamente contro Dio; ma alienandosi dalla sua Vita, l'anima muore[3]. Il corpo stesso, non più vivificato dall'obbedienza dell'anima a Dio, abbandonato a se stesso, mostra la sua finitezza: esso invecchia e muore[4].

L'uomo è, allora, «discorde da se stesso (*a se ipse dissen-*

---

[2] «Carnale» è qui inteso in senso paolino, e non nel senso platonico del termine: esso è infatti, per Agostino, un concetto biblicamente dinamico, e non statico: non esprime la natura materiale dell'uomo, bensì il suo volgersi al male: la «carnalità», in tal senso, non è affatto attribuibile al corpo — anche se, come pena del peccato, anche il corpo diviene «carnale», peccaminoso —, ma all'anima stessa, pervertitasi per superbia. «La corruzione del corpo, che appesantisce l'anima, è pena, non causa del primo peccato; non è la carne corruttibile che ha reso l'anima peccatrice, è l'anima peccatrice che ha reso la carne corruttibile» (14, 3, 2). Il peccato, lo ribadisco, è, nella sua origine, superbia, e non materialità, corporeità, sensualità: «La sorgente e l'origine di tutti i mali è la superbia, che regna nel diavolo, pur senza la carne» (*ibidem*), essendo il diavolo uno spirito incorporeo. Cfr. 14, 2, 1-2 e 14, 5.

[3] Cfr. 13, 15.

[4] «Anche se l'anima dell'uomo è sicuramente immortale, essa ha tuttavia una sua propria morte; si dice immortale perché, per quanto minimo, il suo vivere e il suo sentire non hanno mai fine, mentre il corpo è mortale, perché può essere completamente abbandonato da ogni forma di vita e non può vivere per se stesso in nessun modo. La morte dell'anima, perciò, avviene quando Dio l'abbandona, così come la morte del corpo avviene quando l'abbandona l'anima. Si ha poi la morte del corpo e dell'anima, cioè dell'uomo intero, quando l'anima, abbandonata da Dio, abbandona a sua volta il corpo. In questo modo infatti l'anima non vive di Dio, né il corpo vive dell'anima» (13, 2). In 13, 15, Agostino chiarisce ancor meglio la distinzione tra la prima e la seconda morte: la prima morte è, dopo il peccato, comune a tutti gli uomini: essa è «duplice»: è morte dell'anima che si è smarrita da Dio («*Adam, ubi es?*» 13, 23, 1); ed è morte del corpo, «*aetate corruptum*» e «*senectute confectum*». A questa prima morte, segue la seconda, definitiva: la morte eterna, ovvero l'eterno essere morienti (cfr. 13, 11), nella «morte senza morte»: «Queste due morti (quella dell'anima e quella del corpo) completano quella prima morte che è di tutto l'uomo, alla quale in ultimo fa seguito l'altra, se l'uomo non ne viene liberato mediante la grazia» (13, 15). Cfr. *De Pecc. Mer. et Rem.* 1, 16, 21.



*tiens*)»: l'unione tra anima e corpo è un'unione fragile e precaria, destinata alla dissoluzione; è, inoltre, un'unione tormentata, e non più quell'armonico comporsi proprio del progressivo spiritualizzarsi edenico. La miseria, la carenza, la stessa scissione, si sono impadronite del *coniunctum* umano: l'anima non riesce più a dominare e governare il corpo in tutte le sue pulsioni; l'anima non riesce più ad ubbidire a se stessa, a seguire le direttive della propria volontà: l'uomo, infatti, si frantuma in una moltitudine[5] di *perturbationes* o *passiones* o *motus*[6]:

«Nella pena per quel peccato la disobbedienza non è stata pagata che con la disobbedienza stessa. La miseria dell'uomo infatti non è altro che la disobbedienza di sé contro se stesso, cosicché egli vuole ciò che non può, perché non volle ciò che poteva... "L'uomo è fatto simile alla vanità". Come enumerare tutto ciò che egli vuole e non può, mentre egli stesso, cioè la sua anima e quindi la carne che le è inferiore, non si sottomette alla volontà? Contro la sua volontà del resto, l'anima il più delle volte è turbata e la carne soffre, invecchia e muore; tutto quello che soffriamo, non lo soffriremmo controvoglia se la nostra natura ubbidisse sempre e totalmente alla nostra volontà. La carne soffre sempre qualcosa, che le impedisce di essere sottomessa. Interessa molto conoscerne la ragione? Anche

---

[5] «Innamorata del suo potere l'anima scivola dall'universale, che è comune a tutti, al particolare che le è proprio per quella superbia che è forza di separazione, chiamata inizio del peccato, mentre, se avesse seguito Dio come guida nell'universalità della creazione, avrebbe potuto essere governata in maniera perfetta dalla legge divina. Desiderando invece qualcosa di più dell'universo, e avendo preteso di governarlo con la propria legge, precipita nella cura del particolare, perché non c'è nulla al di là dell'universo e così, desiderando qualcosa di più, diminuisce; per questo l'avarizia è chiamata radice di tutti i mali; e questo tutto in cui essa si sforza di agire in maniera sua propria contro le leggi dalle quali è governato l'universale, lo regge con il suo corpo, che può avere solo un possesso parziale; e così affascinata dalle forme e dai movimenti corporei, dato che non li possiede nella sua interiorità, si involge nelle loro immagini, che ha fissato nella memoria, e si inquina vergognosamente per la fornicazione dell'immaginazione (*phantastica fornicatione*), riferendo tutte le sue attività a quei fini per cui cerca con inquietudine le cose corporee e temporali per mezzo dei sensi corporei o, con fasto orgoglioso, affetta di essere superiore alle altre anime dedite ai sensi corporei o si immerge nel gorgo fangoso della voluttà carnale» (*De Trinitate* 12, 9, 14).

[6] Cfr. 9, 4-6.

se noi, non sottomettendoci a Dio, potremo nuocere a noi e non a lui, tuttavia è attraverso la giustizia del Signore Dio, a cui non abbiamo voluto restare sottomessi (*subditi*) per servirlo, che la nostra carne finisce col nuocere a noi cui era stata sottomessa (*subdita*), rifiutando di servirci» (14, 15, 2).

Esaminiamo, in primo luogo, la ribellione dell'anima alle direttive della ragione, della volontà: questa ribellione è evidenziata da Agostino proprio attraverso l'analisi delle *perturbationes*[7], «movimenti dell'anima contrari alla ragione» (8, 17, 1). Esse sono, seguendo il tetracordo stoico, quattro: il desiderio («*cupiditas*», ἐπιθυμία), il timore o la paura («*timor*» o «*metus*», φόβος), il piacere («*laetitia*», ἡδονή) e il dolore («*tristitia*» o «*dolor*», λύπη o πόνος). Esse si impadroniscono dell'animo umano, sostituendosi alla funzione direttiva della ragione: il soggetto delle passioni, infatti, non determina le passioni per mezzo della ragione, ma subisce le passioni relazionando la propria volontà con «oggetti» che gli sono esterni: è, infatti, l'alterità dell'oggetto verso il quale la volontà si indirizza, a causa del quale l'anima patisce, che determina le passioni: così, la *cupiditas* è il desiderio di un qualcosa che non si possiede; il *timor* è il timore di un qualcosa d'estraneo che non si vuole subire; la *tristitia* è il dolore per un qualcosa che si è subito contro la propria volontà; la *laetitia* è il godere di un qualcos'altro che si è raggiunto e posseduto. Soltanto un soggetto carente, finito, «passivo», può quindi essere turbato dalle «passiones»; quando Adamo ed Eva vivevano in Dio, vivevano «liberi da ogni forma di turbamento che affligge l'anima (*nullis agitabantur perturbationibus animorum*), e da ogni indisposizione che colpisce il corpo»[8] (14, 10).

[7] Cfr. 14, 8, 1 e 14, 15, 2.

[8] «Di che cosa avrebbero potuto avere timore o dolersi quegli uomini che vivevano in una tale sovrabbondanza di beni, quando non temevano la morte né alcun'altra indisposizione del corpo (non vi era dunque, nell'Eden, alcun timore, alcun dolore), quando non mancava nulla alle attese di una buona volontà (non vi era quindi alcun desiderio), né esisteva qualcosa che potesse offendere il corpo o l'anima di uomo che viveva nella felicità?... (Vi era soltanto una perfetta gioia, da non confondere con la instabile e finita *laetitia* terrena), gaudio immenso, poiché mai veniva meno il fine che riempiva di gioia il loro amore» (14, 10).



Ma nella vita alienata, le passioni, sostituendosi alla ragione, dominano la volontà umana e la determinano. È così possibile ricostruire, attraverso l'analisi delle passioni, l'orientarsi dell'uomo nell'esistenza decaduta: l'uomo, infatti, *in hoc saeculo*, vive in preda al *dolor* e al *timor*: si riconosce come finito e sofferente, morente, esposto alle circostanze esterne, incapace di dominarle; le *cupiditates*, ovvero le varie *libidines*, scandiscono lo sforzo umano di sanare la miseria e la carenza costitutive dell'esistenza alienata: l'uomo non possiede — e non si possiede —, quindi desidera, cerca di ottenere ciò che non ha. Il raggiungimento di ciò che si desidera è, allora, *laetitia*, ma non vero e proprio *gaudium*: la gioia che si trova in questa esistenza mortale è sempre parziale e fuggevole, se non è indirizzata, oltre il tempo, verso la beatitudine della città celeste.

Come la volontà umana non riesce a determinare compiutamente le passioni che la agitano ed è, dunque, in preda all'influenza delle circostanze e alle reazioni irrazionali dell'animo ad esse, così la volontà, la ragione, non riesce più a dominare il suo corpo; la *cupiditas*, la *libido* sessuale mostra proprio l'uomo in preda ad un'eccitazione del corpo non controllabile da parte della volontà razionale: «Ormai l'anima, compiaciuta dell'uso perverso della propria libertà e avendo ricusato la sottomissione a Dio, veniva privata dell'originaria sottomissione del corpo, e poiché aveva abbandonato per il proprio potere il Signore che le era superiore, non riusciva a tenere in suo potere quel servo che le era inferiore, né la carne le era più in alcun modo sottomessa, come avrebbe potuto averla per sempre, se essa stessa fosse rimasta sottomessa a Dio. Da allora quindi la carne cominciò ad avere desideri contrari allo spirito; noi siamo nati in mezzo a questa lotta, traendovi l'origine della morte e portando nelle nostre membra e nella nostra natura corrotta il soprassalto e la vittoria della carne, a partire dalla prima prevaricazione» (13, 13)[9].

Dunque, alla vita unificata ed armonizzata dell'Eden segue una vita che è in preda alla scissione e alla lotta[10], al desiderio e alla tensione, alla miseria e alla morte[11]:

[9] Sul corpo divenuto «carne», cioè «superbo», resistente alle direttive dell'anima razionale, cfr. 14, 19.

[10] Cfr. 14, 4, 3 e 14, 23, 3; *En. in ps.* 140, 16 (qui Agostino scrive dell'«*una concordia*» da riformare tra anima e corpo); *En. in ps.* 143, 6.

[11] «Quale uomo può vivere come vuole, se neppure la vita stessa è

«L'uomo in conclusione è stato abbandonato a se stesso, poiché, riponendo in se stesso il suo compiacimento, ha abbandonato Dio e, rifiutandosi di obbedire a lui, non ha potuto obbedire neppure a se stesso. Questa è l'origine più evidente della miseria, per cui l'uomo non vive come vuole» (14, 24, 2).
È dunque evidente che la rottura dell'armonia spiritualizzantesi del *coniunctum* umano edenico è una conseguenza della rottura dell'unità dell'uomo con la Luce, con la *Veritas* divina. Sia le *perturbationes*, sia la *concupiscentia* sessuale sono, infatti, un'insubordinazione — rispettivamente dell'anima e del corpo — alla ragione: «Se infatti appare qualcosa di analogo nelle bestie, non è una passione (*perturbatio*), poiché non è contro la ragione, di cui sono sprovviste. Tali passioni (*perturbationes*) invece si verificano negli uomini, ma solo per stoltezza o per miseria; infatti non siamo ancora (potremmo anche aggiungere: non siamo più, come nell'Eden) beati in quella perfezione della sapienza» (8, 17, 1). Così, per quanto riguarda la *libido* sessuale: «Questa libidine non reclama per sé solamente il corpo tutto intero, interiormente ed esteriormente, ma turba tutto l'uomo, congiungendo e mescolando assieme gli appetiti della carne con il sentimento dell'anima e provocando quel piacere che è il più grande fra quelli del corpo, così nel momento preciso in cui quella passione raggiunge il culmine, si annebbiano quasi completamente tutta l'acutezza e la forza vigile del pensiero» [12] (14, 16).
Proprio nell'oscuramento di ciò che fa l'uomo uomo [13], di ciò che lo distingue dagli animali, consiste questa miseria che l'uomo eredita dal peccato d'origine. Isolatosi per superbia dalla *Veritas* divina, l'uomo tende a perdere il dominio completo di se stesso, l'armonia di se stesso con se stesso e la sua stessa dignità di uomo: la ragione [14].

---

in suo potere? Egli vuole vivere ed è costretto a morire; quindi, come può vivere come vuole colui che non può vivere a lungo quanto vuole?» (14, 25).

[12] Cfr. 14, 23, 2.

[13] Cfr. *De Trinitate* 4, 1, 3.

[14] Per ulteriori indicazioni sul contenuto di questo paragrafo, cfr. F. J. Thonnard, *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, in Recherches Augustiniennes, III, Paris 1965, pp. 59-105; cfr., in particolare, le pp. 95-105.



### c) L'alienazione sociale

*«Tenebrae vitae socialis»* (19, 6)

La stessa libidine sessuale testimonia anche l'avvenuta rottura dell'unità sociale. Adamo ed Eva erano, prima del peccato, uniti in una *«fida societas»* (14, 10 e 26); questa si fondava sull'unione gioiosa con Dio e sull'unione armonica delle loro anime con i loro corpi. Ma, spezzandosi con il peccato e l'unità con Dio e l'unità intima dell'uomo, anche questa prima forma di socialità umana pienamente realizzata si dissolve.
Proprio la libidine sessuale, *«impudens novitas»* (14, 17), rivela un rapporto di estraneità tra Adamo ed Eva, estrinsecato dall'atto del coprire le proprie nudità. Notando le loro nudità, infatti, Adamo ed Eva notano la diversità dei loro corpi: diversità armonizzata dall'unità di volontà, diversità riassorbita nel sottomettersi — nello spiritualizzarsi, nel decarnalizzarsi — dei corpi alle anime che si spiritualizzavano e si unificavano reciprocamente in Dio, prima del peccato; diversità che diviene, invece, irrisolta e, quindi, egemonica dopo il peccato, quando, cessato il rapporto di unificazione progressiva con Dio, cessa l'attività unificatrice e naturalmente direttiva dell'anima.
Con il peccato, dunque, l'«attenzione» dei nostri progenitori passa dall'«unità» propria dello spirito, alla «diversità» propria dei corpi: «"Si accorsero dunque di essere nudi", cioè di essere stati spogliati di quella grazia per la quale la nudità del corpo non li turbava, in quanto nessuna legge del peccato si era ancora levata contro lo spirito» (14, 17). Denudati della grazia di Dio, Adamo ed Eva rompono la loro *fida societas*: le loro anime, alienatesi da Dio, muoiono: essi sono, adesso, corpi. La *libido* che muove questi corpi non è altro che un incontrollabile istinto animale, e in questa *libido* essi si rivelano come reciprocamente estranei, «altri» [1]. Ogni *libido*, ogni *cupiditas*, infatti, de-

---

[1] I capitoli 7-12 del libro XII del *De Trinitate*, dedicati all'analisi delle conseguenze del peccato adamitico, ci possono aiutare a penetrare meglio le più sintetiche pagine del *De Civitate Dei* dedicate a quest'argomento. Secondo il *De Trinitate*, l'uomo è fatto ad immagine e somiglianza di Dio indipendentemente dal suo sesso: «l'uomo è fatto ad

sidera — come abbiamo già rilevato — ciò che non possiede, è indirizzata ad un oggetto «altro».
Il pudore, la vergogna — «*verecundia* — non può che nascondere gli oggetti della *libido*: «Quindi, ciò che la libidine, disobbedendo, provocava contro la volontà a causa della disobbedienza condannata, il pudore lo nascondeva con vergogna» (*ibidem*). Ma la stessa *verecundia*, così facendo, non fa altro che confermare la reciproca estraneità tra Adamo ed Eva: essa copre, nasconde, divide, quindi, l'uno nei confronti dell'altra.

---

immagine di Dio lì dove il sesso non entra, cioè nella sua anima spirituale (*in spiritu mentis*)» (12, 7, 12); sì che «l'immagine di Dio non risiede se non nella parte dello spirito dell'uomo che si unisce alle ragioni eterne, per contemplarle e per ispirarsene, parte che, come è manifesto, possiedono non solo gli uomini, ma anche le donne» (*ibidem*). In Adamo ed Eva, dunque, ritroviamo l'identica natura razionale, oltre la diversità dei corpi: «Dunque nei loro spiriti si riconosce una natura comune, nei loro corpi è invece raffigurata una diversità di funzioni di questo solo e medesimo spirito (*ipsius unius mentis*)» (12, 8, 13); se, allora, la *ratio*, la *mens* è ciò che differenzia gli uomini dagli animali (infatti, «il movimento sensuale dell'anima, che pone tutta la sua attenzione ai sensi del corpo e ci è comune con gli animali, è estraneo alla ragione che si applica alla sapienza» (12, 12, 17) ), «*sexus nullus est*», il sesso non entra in considerazione là ove si parla dell'immagine razionale di Dio che uomo e donna posseggono e che devono compiutamente realizzare, unendosi indissolubilmente con lui. Ma, col peccato, l'uomo «cominciando dal desiderio perverso di rassomigliare a Dio, giunge fino alla somiglianza con gli animali. Ecco perché, spogliati della stola, prima i progenitori hanno meritato, divenuti mortali, di rivestire tuniche di pelle. Infatti il vero onore dell'uomo consiste nell'essere «l'immagine e la somiglianza di Dio», immagine che non si conserva se non andando verso colui dal quale è impressa. Ne consegue che tanto più ci si unisce a Dio, quanto meno si ama ciò che si possiede in proprio. Ma il desiderio di fare esperienza del proprio potere fa ricadere, per un suo capriccio, l'uomo su se stesso come su un grado intermedio. Così quando pretende di essere come Dio, a nessuno sottoposto, per punizione viene precipitato, lontano persino da quel grado intermedio che è lui stesso, in ciò che vi è di più basso, cioè a quelle cose che fanno la felicità degli animali (*ad ea quibus pecora laetantur*). E così, consistendo il suo onore nell'essere l'immagine di Dio, il suo disonore nell'essere immagine della bestia: "L'uomo posto in dignità, non lo comprese; si è assimilato agli animali senza ragione ed è divenuto simile a loro"» (12, 11, 16). Col peccato l'uomo nega la sua unità con Dio e con il prossimo, fondata sulla ragione, e si rende simile alle bestie: la libidine si impadronisce di lui e la differenza dei corpi — «*ea quibus pecora laetantur*» — diviene l'elemento dominante nel rapporto con l'altro: la differenza dei corpi diviene più forte dell'identità razionale, spirituale.



L'estraneità tra Adamo ed Eva, sopraggiunta con il peccato, è evidente anche in un altro contesto: «Anche se essi non negano il loro peccato..., la loro superbia tuttavia cerca pur sempre di scaricare su un altro (*in aliud*) la propria colpa; la superbia della donna sul serpente, quella dell'uomo sulla donna» (14, 14). Come abbiamo visto, la superbia è il separarsi orgoglioso da Dio, il farsi «altro» rispetto all'Uno, «*suum sibi existendo principium*» (14, 13, 2); ma la *superbia* induce anche alla separazione dell'uomo dal suo simile; con il peccato, Eva è «*aliud*», un qualcosa di «altro» rispetto ad Adamo: Eva viene persino accusata da Adamo, divenendo, appunto, quell'«*aliud*» che è causa del peccato. Lo stesso separarsi dei due soggetti nell'accusa che rivolgono l'uno all'altra e l'altra al serpente, mostra l'avvenuta separazione, l'alienarsi a se stessa di quell'«unione fedele dei due sposi, fondata su un casto amore» (14, 26) in due coscienze reciprocamente estranee, con motivazioni e volontà contrastanti e ingannevoli.
Questo carattere di profonda estraneazione, di reciproca alienazione, che il peccato introduce tra Adamo ed Eva, si ritrova, con ancora maggiore evidenza e crudezza, nella società degli uomini, da quelli derivata.
Nel libro XIX, Agostino dedica tre fondamentali capitoli (5-6-7) ad una spietata e, per il suo tempo, dissacrante analisi sociologica. La società umana si struttura, per Agostino, secondo tre fondamentali livelli: la casa — o la famiglia, comprendente parenti ed amici —, la città ed il mondo: «Dopo la città o l'urbe viene il mondo intero, il terzo livello della società umana dopo la casa e la città» (19, 7). Agostino, come vedremo meglio nel capitolo seguente, afferma la «socialità naturale» degli uomini, persistente malgrado il peccato: «La caratterizzazione sociale della vita del sapiente, che essi (i filosofi pagani) intendono dare, è da noi ancora più approvata» (19, 5): non solo il saggio, ma neanche l'uomo comune può fare a meno di vivere in società; eppure, la società degli uomini riunisce soltanto degli estranei. La «socialità naturale» degli uomini rivela, in ultima analisi, la sua fragilità o, meglio, la sua «superficialità»; nel «profondo», la realtà sociale è una realtà di alienazione.
Già la prima forma di aggregazione sociale, il matrimonio, si rivela incapace ad unire realmente i due coniugi in una gioiosa intimità: «Sono arrivato a prender moglie. Quanta

miseria vi ho trovato» (*ibidem*), scrive Agostino, citando Terenzio. Il matrimonio, quindi, viene considerato come fonte di infelicità e di dolore, e l'amore che lo dovrebbe sorreggere viene ricondotto ad un infelice succedersi di fratture e temporanee riconciliazioni: «Ingiurie, sospetti, ostilità, tregue, e poi guerra, e poi pace ancora» (*ibidem*), sintetizza Agostino, ancora tramite Terenzio. È interessante rilevare come la «definizione» terenziana dell'amore appaia come l'esatto contrario di quella che Agostino ha formulato descrivendo l'unione edenica tra Adamo ed Eva, l'«unione fedele dei due sposi, fondata su un casto amore» (14, 26). Per la società degli uomini decaduti, il matrimonio più che una *societas*, una concorde unità, sembra essere una guerra, nutrita da ineliminabili inimicizie, combattuta con continue ingiurie; l'amore non ha più niente di onesto, di sincero; a quella fiducia totale e profonda, che si realizzava in una perfetta identità di volontà, si è sostituito un continuo sospettare.
Questo tema del «sospetto» è, sicuramente, il tema dominante di questo capitolo (19, 5): dopo il peccato, ogni uomo è «nascosto» ai suoi simili; come il marito non conosce la volontà e i desideri più intimi della propria moglie, così nessuno può mai essere sicuro delle intenzioni, dei pensieri, dei sentimenti dei propri amici: spesso la loro amicizia si rivela una finzione interessata, sì che spesso l'amico — dice Agostino con Cicerone — è «un male nascosto (*occultum*), interno, domestico» (*ibidem*); «Vi è di solito o vi deve essere un'amicizia più stretta di quella che lega quanti abitano nella stessa casa? Tuttavia si può forse trarre da ciò motivo di sicurezza, quando spesso sono scaturiti tanti mali dalle loro insidie nascoste, ben più amari quanto più dolce era la pace, ritenuta sincera mentre era frutto di un'astuta menzogna?» (*ibidem*). L'unica famiglia, l'«*una domus*», si frammenta in una molteplicità di volontà incomunicabili, di coscienze reciprocamente estranee, spesso avverse, tra le quali non è possibile una sicura, stabile unione di cuori: «È un bene incerto la pace, poiché non conosciamo il cuore di coloro con i quali vogliamo mantenerla» (*ibidem*). Il rapporto di ogni uomo con gli altri è, dunque, un rapporto condannato all'estraneità: l'interiorità, la volontà più intima e segreta, la coscienza dell'altro ci è preclusa, ed il rapporto che con lui possiamo instaurare è un rapporto comunque carente, precario e «rischioso»: le coscienze degli uomini sono, infatti, *abyssus* inesplorabili, buie voragini che sprofondano in loro stesse e che non possono svelarsi ed illuminarsi, non possono aprirsi, tra di loro, ad una fraternità integrale, ad un'unione completa, risolta, malgrado quella naturale tendenza, che esse posseggono, ad un reciproco richiamarsi.



«Se dunque non è sicura la casa, rifugio comune tra questi mali propri del genere umano, come può esserlo la città, che è tanto più grande e tanto più affollata nel foro di processi civili e criminali, quando non è sconvolta da sommosse non solo turbolente, ma addirittura sanguinose e civili?» (*ibidem*). La città, la società civile ripropone, in un ambito più vasto, questo stato di dolorosa solitudine, di profondo disagio, di angoscia, persino, che deriva ad ogni uomo dal suo essere inevitabilmente alienato dai suoi simili. Agostino parla esplicitamente di «*tenebrae vitae socialis*» (19, 6): per ogni uomo l'altro è un mistero irrisolubile, una volontà mai pienamente interpretabile. L'esempio politico — straordinariamente significativo — che Agostino adduce è quello del giudice: questi è lacerato da una duplice necessità: «*necessitate nesciendi et iudicandi*» (*ibidem*). La società civile, che il giudice rappresenta, vuole — «*cogit*» — che un uomo sia giudicato: la «*necessitas iudicandi*» presuppone la «visibilità», e, per questo, la giudicabilità, della colpevolezza di un individuo, quasi fosse immediatamente deducibile dai fatti: «Ma spesso sono diversi l'aspetto di un'azione e le intenzioni di chi agisce, come pure il groviglio delle circostanze, a noi ignote»[2]. Il giudizio necessita di una conoscenza, ma questa non può che essere limitata alla constatazione dei fatti; il giudice dovrebbe invece risalire alle «intenzioni», all'«*animus*», alla volontà intima dell'imputato. Ma questo è, per un uomo, impossibile: «Che dire dei giudizi che l'uomo pronuncia sull'uomo, i quali non possono mancare nelle città, per quanto siano in pace? Quanto sono infelici e deplorevoli! Poiché coloro che giudicano non possono vedere le coscienze di quelli che vengono giudicati» (19, 6). Non si possono scandagliare degli abissi! Se l'atto sociale del giudicare — la «*necessitas iudicandi*» — pretende la visibilità della colpevolezza, il giudice sperimenta lo stato di assoluto *nascondimento* delle coscienze degli imputati, la «*necessitas nesciendi*». Una interpretazione incontrovertibile di ciò che

[2] *Confessiones* 3, 9, 17.

è nascosto si rivela impossibile: di fronte alla segreta verità di una coscienza, il giudice non può che riconoscere la propria miseria, che lo induce alla necessità di giudicare quello che non può conoscere: l'alienazione tra gli uomini induce, nell'atto giudiziario, come nell'amore e nell'amicizia, ad un «rischio», angoscioso e torturante, per di più. Il terzo «grado» della società degli uomini rivela in maniera ancora più netta la dolorosa estraneità tra gli uomini. Esso è il mondo, «che come l'oceano, è tanto più pieno di pericoli quanto più è vasto» (19, 7). Non più sospetti, delusioni o sofferenze interiori, né crisi di coscienza, ma la morte stessa può essere, nel mondo, la conseguenza dell'alienazione sociale. «Anzitutto nel mondo vi è la diversità delle lingue, che rende l'uomo estraneo (*alienat*) all'uomo» (*ibidem*): la diversità delle lingue rappresenta, con la più immediata evidenza, lo stato lapso di alienazione e di finitezza. Se gli uomini di una stessa lingua possono pur sempre riunirsi in società ed avere rapporti sociali — anche se questi si dimostrano «superficiali» e «rischiosi» —, questo non è possibile tra stranieri: tra di essi l'estraneità è radicale, e persino un cane è preferito, come compagno, ad uno straniero: la stessa identità di natura sembra essere rimossa dalla diversità linguistica: «Visto che infatti non è possibile comunicarsi reciprocamente i propri sentimenti, a causa della lingua diversa, non serve a nulla per associarli una così grande affinità di natura, tanto che l'uomo sta più volentieri con il suo cane che con un uomo straniero» (*ibidem*).
Questa assoluta mancanza di rapporti sociali tra stranieri — «*alieni*» —, sfocia in una generale aperta ostilità, che spesso si concretizza in guerre e stragi. Quell'unica famiglia unita dalla comune origine e cementata dall'amore di Dio, quell'«*unus*» edenico che si sarebbe potuto definitivamente realizzare nell'obbedienza a Dio, si è trasformato, dopo il peccato, in una molteplicità ostile di lingue, di società: l'orgoglio, la superbia di Adamo ed Eva hanno precipitato l'umanità nel dolore dell'estraneazione reciproca, nella precarietà dell'esistenza, nella vergogna di un continuo sospetto, di una continua ostilità, di un interminabile guerreggiare, persino, tra coloro che rimangono, pur sempre, fratelli[3].

[3] Nella società decaduta, lacerata e divisa, la *libido* — l'essere divenuta la volontà umana «carnale» — imposta «hobbesianamente» qualunque rapporto comunitario secondo i termini del «confronto» e della «gloria», e, quindi, della sopraffazione e della violenza, più o meno mascherate, sublimate: «Vi è dunque la libidine della vendetta, che si chiama ira; la libidine del denaro, che si chiama avidità; la libidine della supremazia sfrenata, che si chiama protervia; la libidine della gloria, che si chiama esaltazione. Le libidini sono molte e tra loro differenti; alcune di esse hanno anche un nome preciso, altre no. Come definire facilmente, del resto, quella che viene detta libidine del potere (*libido dominandi*) e che sta assolutamente al primo posto nell'animo dei tiranni, come testimoniano persino le guerre civili?» (14, 15, 2). Un altro testo da tenere in considerazione, a proposito dell'analisi agostiniana della frantumazione dell'edenica unità sociale tra gli uomini nelle *tenebrae vitae socialis* delle libidini egoistiche e violente, è il tragico 22, 22, 1.



L'«*unus*», alienandosi dall'«*Unus*», si è così separato anche dall'azione socialmente unificatrice della *Caritas* e dalla *Felicitas* che solo in essa si realizza[4].

[4] Su alcuni aspetti di questo paragrafo, cfr. H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York-London 1963, capitolo I («The Theology of Fallen Man») e II («The Psychology of Fallen Man»), pp. 13-77.

Capitolo sesto

# Il residuo dell'unità originaria. La socialità e la pace

«Ma in questa vita procedono di pari passo, come in una specie di fiume o di torrente del genere umano, il male che proviene dai progenitori e il bene donatoci dal Creatore» (22, 24, 1)

Dopo aver esaminato l'unità edenica e la sua frantumazione a causa del peccato, cercherò ora di mostrare come, nonostante le disastrose conseguenze della colpa d'Adamo, rimanga nell'uomo decaduto come un residuo di quella unità. Abbiamo visto come l'unità originaria si presentasse sotto tre aspetti e come la frattura provocata dal peccato si concretizzasse nella rottura dei tre aspetti dell'unità: del rapporto tra uomo e Dio, del rapporto anima e corpo, della relazione di piena, «fedele» socialità tra gli uomini. In questo capitolo, pur se l'analisi di questo residuo verrà condotta in relazione a tutti e tre gli aspetti dell'unità edenica, la nostra attenzione verterà soprattutto sul residuo della socialità.
Per comprendere il concetto di «residuo» dell'unità originaria nell'uomo decaduto, dobbiamo in primo luogo rimandare alla sopra trattata teologia dell'immagine; questa sottintende, rispetto a quella finora presa in questione, una diversa valutazione dell'esito del peccato: se nel capitolo precedente è stata evidenziata l'irrimediabile rottura tra l'uomo e la Trinità, in relazione all'assoluta opposizione di volontà tra creatura e Creatore, ora bisogna cogliere una concezione meno radicale, decisamente meno pessimistica, delle conseguenze del peccato. Il *De Civitate Dei* ci offre, a questo proposito, un testo decisivo, il lungo capitolo 24 del libro XXII, che tratta dei beni che Dio elargisce agli uomini, malgrado il «*grande peccatum*» (22, 24, 3)[1]: la bontà di Dio continua a sostenere ontologicamente le creature peccatrici in Adamo[2].
In primo luogo, continua la trasmissione dell'essere da Dio all'uomo — malgrado essa sia funestata dalla miseria della morte, pena per il peccato —: essa si realizza in due «*bona*»: la «*propagatio*» e la «*conformatio*»: la propagazione, il potere di generare — «*donata fecunditas*» (22, 24, 2) —, fu donato all'uomo da Dio con la benedizione "Crescete, moltiplicatevi e riempite la terra". Questo potere di propagarsi, che Dio conferma all'uomo decaduto, non può essere disgiunto dall'altro dono di Dio, la conformazione: con essa, l'uomo riceve il dono di essere strumento dell'unica vera attività creatrice: quella di Dio[3].
Oltre al dono dell'essere, dell'esistere, Dio ha confermato ad ogni uomo il dono di una certa capacità di comprendere: anche se, come abbiamo rilevato, «come conseguenza del peccato, l'uomo, che era posto in uno stato di dignità, dopo la mancanza s'è avvicinato agli animali e genera in modo simile a questi; tuttavia non si è spenta completamente in lui quella sorta di scintilla della ragione, che lo rende immagine di Dio» (22, 24, 2). L'immagine di Dio presente nell'uomo — lo spirito, la *mens* —, pur se ottenebrata, deformata, non è soppressa[4]. Grazie ad essa, l'uomo può persino comprendere il vero e amarlo, esercitando quel-

[1] Scrive, a questo proposito, Agostino nel *De Trinitate*: «Veramente Dio non ha abbandonato del tutto la sua creatura fino al punto di non farle sentire la sua azione creatrice e vivificatrice e di non darle, mescolati ai mali che sono la pena del peccato, molti beni» (*De Trinitate* 13, 12, 16); nel *De Civitate Dei* troviamo un brano del tutto analogo: «Per quel che ora ci prefiggiamo, abbiamo parlato abbastanza dei mali, tra i quali uno, cioè il peccato, proviene dalla nostra arroganza, l'altro, e cioè il castigo, proviene dal giudizio di Dio; ho deciso perciò di parlare ora dei beni di Dio, che Egli ha conferito o conferisce ancora alla nostra natura corrotta e condannata. Condannandola, Dio non le ha tolto quello che le aveva dato, altrimenti non sarebbe più esistita; né l'ha allontanata dal suo potere, anche quando per punizione è caduta sotto il demonio, non avendo sottratto neppure il demonio al potere che aveva su di essa, dal momento che l'essere sommo fa essere anche ogni altro modo di essere e fa sussistere quindi anche la natura del demonio» (22, 24, 2).

[2] «Noi ora stiamo parlando della natura e dell'intelligenza umana, che arricchisce questa vita mortale, e non della fede e del cammino della verità, con cui si consegue quella immortale» (22, 24, 3).

[3] Cfr. 12, 26 e 22, 24, 3.

[4] In *De Sp. et Litt.* 28, 49, Agostino parla di «residui dell'immagine di Dio (*reliquiae imaginis Dei*)».

le virtù pietose che riconducono l'uomo a Dio. Sì che, in 22, 24, 3, grazie alle quattro virtù cardinali, l'uomo sembra essere in grado di dominare qualunque vizio, persino quello della libidine sessuale[5]. Se prima il pudore denunciava la scissione tra anima e corpo, ora esso evidenzia la residua razionalità che impedisce la completa brutalizzazione dell'uomo, la sua identificazione con le bestie[6]: l'uomo riconosce come vergognosa l'insubordinazione delle membra e sente la necessità di coprirsi.

La socialità naturale degli uomini è, infine, la più immediata testimonianza della presenza, nell'uomo decaduto, di un residuo dell'unità originaria: «Nessun genere di creature, infatti, è così soggetto alla discordia per vizio, ma così socievole per natura. La natura umana non potrebbe trovare argomento più efficace contro il vizio della discordia... che ricordando quel progenitore che Dio volle creare da solo (*unum*) e dal quale poi far propagare la moltitudine umana, perché con questo avvertimento si potesse conservare una concorde unità (*concors unitas*) anche nella molteplicità. Quanto al fatto che la donna fu tratta dal fianco dell'uomo, anche questo è un segno evidente di quel che vale l'unione (*coniunctio*) del marito con la moglie» (12, 28, 1)[7]. La socialità umana si radica nell'unica origine dell'umanità in Adamo ed il fondarsi della socialità umana sull'«affetto di parentela», e non solo sulla «somiglianza naturale» (12, 22)[8], rende così forte la vocazione naturale degli uomini all'aggregazione, che l'uomo rimane un essere sociale per natura malgrado l'alienazione, la scissione, la discorde estraneità introdotta tra gli uomini dal peccato. Abbiamo dunque una dialettica aggregazione-dissolvimento: alla forza centrifuga dell'estraneità reciproca si oppone la forza centripeta dell'identità naturale rafforzata dall'unica origine[9]. La socialità umana, inoltre, trova il suo inizio nella prima forma di unità sociale: la *fida societas* edenica tra Adamo ed Eva — il che conferma il rapporto di continuità, pur parziale, che lega la società edenica a quella lapsa —, la *coniunctio* tra marito e moglie, il matrimonio: «In effetti l'unione (*copulatio*) dell'uomo e della donna, per quanto riguarda la generazione umana, è in certo senso il semenzaio (*seminarium*) della città» (15, 16, 3); abbiamo visto, infatti, come al matrimonio — *coniunctio* o *copulatio* — fosse legato il dono dell'essere che Dio, malgrado il peccato, conferma all'uomo: sia l'essere che la socialità si radicano, allora, nel matrimonio, primo aggregarsi sociale: esso è il «semenzaio» della società, nonostante la sua opera di propagazione avvenga attraverso un rapporto oscurato dalla concupiscenza sessuale. In tal senso, vizio e bontà ontologica della socialità naturale coesistono nell'esistenza lapsa: «Anche ciò che è perverso, deve necessariamente essere in pace in qualche sua parte o da qualche parte o con qualche parte di quelle nelle quali è incluso o di quelle che lo costituiscono (*in aliqua et ex aliqua et cum aliqua parte... in quibus est vel ex quibus constat*), altrimenti non esisterebbe più» (19, 12, 3).

Questo fondamentale brano opera un'importantissima distinzione tra piano ontologico, il piano dell'essere, e piano delle opzioni esistenziali, dei *duo amores*: anche ciò che è pervertito interiormente deve, per essere tale, pur sempre essere. In tal modo, ciò che è interiormente retto da un *amor* «ordinato», l'*amor Dei*, (l'insieme dei giusti) partecipa dell'essere così come vi partecipa ciò che è «disordinato» interiormente, essendo retto dal perverso *amor sui*[10]. Il piano ontologico è, dunque, neutrale dal punto di vista delle interiori volontà, dei *due amores*. Ogni essere, buono o malvagio che sia, è tale soltanto se

---

[5] Cfr. 14, 20 e 22, 24, 2.

[6] Cfr. 14, 20.

[7] Cfr. *De Bono Coniugali* 1, 1 e *De Civitate Dei* 14, 22.

[8] Cfr. *Ep.* 155, 4, 14.

[9] Così, in *De Civitate Dei* 19, 8, Agostino afferma, malgrado le tenebre della vita sociale, come possibile ed auspicabile «una fede autentica ed un amore scambievole tra veri e buoni amici». Sul rischio dell'amicizia, cfr. G. Beschin, *op. cit.*, pp. 132-137.

[10] In tal senso, è una *societas*, un essere, una realtà sociale, ontologicamente buona, anche la società perversa del diavolo: «Ogni corruzione nuoce alla natura e perciò le è contraria. Ora, tra questa natura (quella propria del diavolo) e quella che è unita con Dio non c'è differenza di natura, ma di corruzione; tuttavia, anche a causa di questa corruzione, la natura in sé può risaltare in tutta la sua grandezza e la sua bontà: infatti rimproverare giustamente la corruzione di qualcuno è lodare indubbiamente la sua natura! Il rimprovero di una corruzione è giusto proprio in quanto essa disonora una natura buona... Pertanto, il chiamare la mancata unione con Dio una corruzione della creatura angelica manifesta nel modo più esplicito che è propria della sua natura l'unione con Dio» (12, 1, 3). Cfr. 12, 3-6 e 14, 11, 1.

realizza una «pace»[11] tra gli elementi che lo costituiscono — «*ex quibus constat*» —; così, se è inserito in una pluralità di esseri, può esistere soltanto se riesce a realizzare una certa pace con gli altri esseri, con i quali, appunto, deve co-esistere — «*in quibus est*» —. L'uomo, allora, può esistere soltanto se mantiene una certa pace con una certa parte — «*cum aliqua parte*» — dei suoi simili; la finitezza di ogni singolo uomo, il suo essere parte e non totalità, lo costringe ad essere in pace con gli altri uomini — altre finitezze — per poter esistere. Sì che la pace, costruita dalla naturale socialità dell'uomo, può dirsi un naturale prolungamento dell'essere di ognuno nell'essere con gli altri, ovvero solo quest'essere con gli altri può garantire l'essere di ognuno.
Comprendiamo, così, come l'essere che Dio ha donato agli uomini non possa darsi senza questa naturale socialità che tende a conservare l'essere stesso, altrimenti annientantesi nella profonda estraneità tra gli uomini generata dal peccato: «L'uomo è portato, in base alle leggi della propria natura, a stringersi in società e ad ottenere una pace con tutti gli uomini, per quel che gli è possibile» (19, 12, 2). Le stesse leggi di natura spingono l'uomo a realizzare una certa pace con i suoi simili, in forme sempre più comprensive; la socialità, perciò, genera forme concrete di condivisione della pace: le società.
Per Agostino, la società è un insieme di individui stretti in unità: «il popolo (la forma più ampia e complessa di aggregazione sociale) è l'insieme degli esseri razionali (*coetus multitudinis rationalis)*, associato nella concorde comunione delle cose che ama (*rerum quas diligit concordi communione sociatus*)» (19, 24). È necessario, per comprendere l'originalità di questa definizione, confrontarla con la definizione ciceroniana di «*populus*»[12], riportata da Agostino in 19, 21, 1: «Cicerone ha definito il popolo come un insieme di uomini associati nella condivisione del diritto e nella comunione d'interessi (*coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum*)». La differenza

[11] Cfr. H. RONDET, *Pax, tranquillitas ordinis*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, II, pp. 343-364; C. CARY-ELWES, *Peace in the «City of God»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, I, pp. 417-430.
[12] Cfr. CICERONE, *De Republica* 1, 31; 3, 31; 3, 33.



tra le due definizioni è evidentissima: Agostino omette lo «*iuris consensus*» nella costruzione della propria definizione di popolo; mentre per Cicerone il popolo si distingue da un qualunque raggrupparsi sociale, «una moltitudine qualunque che non merita il nome di popolo» (19, 21, 1), per Agostino ciò che caratterizza un qualunque raggrupparsi sociale, caratterizza il popolo stesso: lo *ius*, la *iustitia*, sono, purtroppo, ininfluenti per la concreta costituzione di un popolo; sì che deve essere considerato popolo la *civitas Dei* come la repubblica romana; così come è popolo una banda di briganti, pur se su «scala ridotta»[13]. Il concetto ciceroniano di *populus*, concetto assiologico, sacrale, in quanto fondato sul valore assoluto dello *ius*, viene quindi sociologizzato da Agostino: esso è identificato, appunto, con quello di *societas*: il popolo non è che un associarsi, un unirsi nella condivisione di determinati beni, siano essi materiali o spirituali, giusti od ingiusti. Nessun giudizio di valore assoluto (il riferimento alla *ius-titia*, appunto) è ammesso da questa concezione del *populus*: altrimenti, ammettendo la definizione ciceroniana, non esisterebbe alcun popolo sulla terra, in quanto nessun popolo può dirsi, per Agostino, giusto *in hoc saeculo*[14].
Tornando alla definizione agostiniana di popolo, è ancora da rilevare che:
1) Agostino usa il verbo *diligere*, provare dilezione, amare. È questo amore che genera la *concors communio*, l'aggregarsi degli individui in un'unità sociale, in un *coetus*. Nel libro XIV, Agostino dedica un intero capitolo (14, 7) all'analisi dei termini *amor* e *dilectio*: dopo averli identificati, ne sottolinea il carattere neutrale nei riguardi della relazione con il valore assoluto, con Dio: la stessa Scrittura usa lo stesso termine e in senso buono e in senso cattivo («*Uno loco dilectio et in bono et in malo*» (14, 7, 2)); così, sia *amor* che *dilectio* possono essere indifferentemente usati

[13] Cfr. *De Civitate Dei* 4, 4.
[14] Questo perché, ciceronianamente, la giustizia è la virtù che dà a ciascuno il suo («*iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit*» (19, 21, 1)); la realizzazione della vera giustizia comporterebbe, allora, che tutti i membri di una società politica riconoscessero «il suo» a Dio, riconoscendolo come l'Assoluto, adorandolo come l'unico vero Dio. Ma questo, per Agostino, non è realizzato da nessuna società politica: cfr. 2, 19; 2, 21, 1-4; 19, 21, 2 e 3.

per indicare sia una volontà retta, amante di Dio, sia una volontà perversa (*amor Dei- amor sui*): «La volontà retta è un amore buono, la volontà perversa un amore cattivo» (14, 7, 2). Nella definizione di popolo, allora, il verbo «*diligere*» è preso in senso neutrale, non qualificando come buono o come perverso l'amore, il legame grazie al quale il popolo si costituisce. L'analisi terminologica conferma, così, l'analisi concettuale della definizione agostiniana.
2) Il *populus* è definito «*coetus multitudinis rationalis*»: la razionalità è, quindi, ciò che caratterizza la specificità delle associazioni umane: «Indipendentemente dall'oggetto del suo amore, se c'è un insieme di creature razionali e non di animali, unito nella concorde comunione delle cose che ama, non è assurdo parlare di popolo: esso è tale in senso più o meno buono, quanto più o meno buone sono le cose che fondano la sua concordia» (19, 24). Se l'istinto aggregativo accomuna, nella ricerca di una pace che garantisca una certa stabilità dell'essere e permetta la propagazione, gli uomini agli animali, persino a quelli più selvaggi [15], l'aggregarsi umano si differenzia da quello animale perché guidato da un'opzione razionale che discerne il fine, l'*amor* di ogni società, e decide di aderirvi; essere, verità, felicità nella stabilità della pace, sono ancora — come residui propri di ogni uomo decaduto — indissolubilmente congiunti.
Riassumendo, la socialità è dunque una naturale forza aggregativa propria di ogni uomo: essa è un residuo dell'unità edenica, rende cioè l'uomo ancora partecipe, pur se relativamente, dei doni di Dio dell'essere e dell'unione, della pace sociale; la socialità tende a ricostruire nel mondo decaduto, pur se in forme soltanto approssimative e «superficiali», un rapporto di unità, di comunione tra gli uomini: ciò che è solo frammento, prova la sua finitezza, la sua incompiutezza e tende all'incontro, all'unione con gli altri. In tal senso, nella sua natura sociale l'uomo rivela e la sua insoddisfazione per ciò che è separato e infranto, il suo disagio per lo stato di estraneazione in cui vive, e l'anelito alla compiutezza, all'unità, tanto più forte per l'unica origine degli uomini in Adamo.
La socialità è quindi una forza ontologicamente fondamentale, positiva, perché tende a mantenere nella e con la pace della società nella quale si realizza, l'essere. Ma questa forza — come l'essere, come la pace, come la società che fonda — è assiologicamente neutrale [16], in quanto condivisa dai buoni come dai malvagi:
«Una cosa è il piano dell'essere, un'altra, e ben diversa, quella del dover essere, una cosa il giudizio di esistenza e un'altra, e ben diversa, il giudizio di valore. Di questa differenza, Agostino mi pare perfettamente consapevole nella sua analisi del concetto di popolo, dacché tutto il suo ragionamento porta a definire come popolo una data associazione in base ad un giudizio di fatto sulla sua struttura empirico-sociologica, ma a qualificarlo popolo giusto, in base ad un giudizio di valore sui fini che quella associazione si è data. In questa prospettiva e in questo caso, non mi pare si possa dire in alcun modo che la struttura necessiti il fine, che il fatto ontologico sia garanzia del valore» [17].

[15] Cfr. 19, 12, 2.

[16] Analizzando il concetto agostiniano di *civitas*, considerato come equivalente rispetto a quello di *societas* (cfr. nota 30, p. 55), scrive Cavalla: «Nella definizione che si esamina (quella di *civitas* in *De Civitate Dei* 1, 15, 2 e *Ep.* 138, 2, 10) è sospesa ogni qualificazione assiologica. Si può quindi formare una comunità tanto in ordine al Fine trascendente, quanto in ordine ad un qualsiasi scopo mondano e particolare. Sono civitates tanto le comunità che perseguono un fine valido, quanto quelle che si dirigono ad uno scopo riprovevole: è una comunità tanto una res publica quanto una banda di ladroni» (F. Cavalla, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, Padova 1974, II, p. 55). Dunque, «la questione di sapere se una società è buona o malvagia non si confonde più con quest'altra: un tale gruppo di uomini è o non è un popolo?» (E. Gilson, *Les Métamorphoses de la «Cité de Dieu»*, Louvain-Paris 1952, p. 45); ovvero, «Sant'Agostino, alla definizione ciceroniana che, implicando il concetto di giustizia, si riporta ad un'essenza norma, preferisce sostituire una definizione puramente descrittiva che riesca, dal punto di vista del valore, neutra» (D. Pesce, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico. Platone, Cicerone, Sant'Agostino*, Firenze 1957, p. 152); con Cotta, possiamo quindi concludere che la *civitas*, per Agostino, è «una realtà assiologicamente neutrale nella sua oggettività strutturale, ma neutrale nel senso di aperta, di disponibile sia al valore che al disvalore, non nel senso di indifferente alla qualificazione assiologica» (S. Cotta, *La città politica di S. Agostino*, Milano 1960, p. 53). Cfr. G. Bardy, *La définition cicéronienne de la République*, nota complementare n. 20, in «La cité de Dieu», Ed. B.A., Paris 1960, vol. 37, pp. 753-755.

[17] S. Cotta, *op. cit.*, p. 43-44.

Capitolo settimo

# «Due amori due società»

«*Fecerunt itaque civitates duas amores duo*» (14, 28).

Il capitolo precedente ci ha mostrato come dall'universale socialità degli uomini — assiologicamente neutrale — sia necessario, a causa della razionalità intrinseca alla socialità umana, risalire alle scelte d'esistenza che all'interno di questa naturale socialità si strutturano, qualificando assiologicamente le varie storiche *civitates*.
Ma cosa si intende per «scelte d'esistenza»? Con questa espressione intendo tradurre il termine agostiniano di *amor*: l'*amor* è uno dei tre elementi costitutivi dell'immagine di Dio propria dell'uomo (l'uomo è, come abbiamo rilevato, «*esse, nosse, amare*» (11, 27, 2), ovvero «*esse, nosse, diligere*» (11, 26), pur se in maniera imperfetta); il termine *amor* — come quello *dilectio* — esprime quell'atto dell'anima per mezzo del quale l'uomo orienta le sue scelte in direzione di determinate realtà a lui esterne: dall'unirsi con queste realtà, egli si attende la realizzazione della sua felicità, della sua esistenza:
«Cosa è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri (*quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens*), cioè colui che ama e ciò che è amato»[1]. L'amore è, dunque, un voler essere uno con l'oggetto amato e un voler godere di esso: l'*amor* è la *voluntas*, quell'atto che è un desiderare — *appetere* — ciò che si ritiene faccia felice — *laetitia* — ed è un fuggire — *fugere* — ciò che si ritiene renda infelice — *tristitia* — (14, 6). La *voluntas*, l'*amor* dell'uomo si struttura, così, secondo le quattro *perturbationes* dell'anima decaduta. L'esistenza temporale dell'uomo è, dunque, una carenza, una mancanza (l'amante), che tende, aspira ad una pienezza, ad una compiutezza di essere (riposta in un oggetto amato): «Il bene per una creatura consiste in un accrescimento del suo essere. Quando l'uomo rivolge il suo amore e il suo desiderio ad un determinato oggetto come al suo «bonum», cerca nel suo possesso di colmare la carenza di esistenza inerente alla sua esistenza creaturale e di assicurarsi così di fronte al pericolo di annientamento che minaccia tutto ciò che possiede un essere soltanto relativo»[2].
Nell'uomo questa tensione dell'*amor* non trova mai requie: *in hoc saeculo*, nel tempo decaduto, il suo *amor* è un continuo, irrealizzato agognare, è «*vita duo aliqua... copulari appetens*»; in Dio, invece, questo movimento è immediatamente risolto in se stesso, è, cioè, un intimo relazionarsi, che realizza in se stesso la felicità, l'amore, l'unione (lo Spirito) tra l'amante (il Padre) e l'amato (il Figlio). In Dio, allora, l'amore è veramente «*vita duo aliqua copulans*». Comprendiamo, quindi, la differenza tra la somma, incommutabile, eterna *Quies* di Dio e il divenire incessante dell'uomo nel tempo, il suo essere *mutabilis*, cioè *inquietus*[3].
Scrive in tal senso Agostino: «Poiché la forza dei pesi, che trascina in basso per la pesantezza, in alto per la leggerezza, è come l'amore proprio dei corpi: come l'anima è condotta dall'amore, così il corpo dal peso, quale che sia la sua direzione» (11, 28)[4]. L'*amor* che guida l'anima nel tempo «porta», indirizza l'uomo verso il «luogo» desiderato, ove trovare la quiete — sia essa pietosa, sia essa perversa — desiderata, senza però trovarlo mai definitivamente, senza poter realizzare pienamente il desiderio dell'anima nella propria felicità, vera o presunta che sia. Per Agostino, quindi, nessun uomo potrà mai dirsi, *in hoc saeculo*, veramen-

[1] *De Trinitate* 8, 10, 14.

[2] A. Nygren, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. N. Gay, Bologna 1971, p. 496.
[3] «Ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non trovi quiete in te (*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*)» (*Confessiones* 1, 1, 1). Cfr., a proposito, A. Pincherle, «*Et inquietum est cor nostrum*». *Appunti per una lezione agostiniana*, in «Augustinus» XIII, 1968, pp. 353-368; A. Di Giovanni, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle «Confessioni» di sant'Agostino*, Roma 1964.
[4] «Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto» (*Confessiones* 13, 9, 10).

te felice, non riuscendo mai ad unificare completamente e stabilmente il suo desiderio con il bene in cui ripone la propria felicità: il cristiano perché non può essere compiutamente partecipe dell'Eterno nel tempo; l'uomo «terreno» perché non potrà mai essere soddisfatto da beni soltanto temporali, finiti.
Ogni uomo continua, comunque, a cercare la felicità: «Non vi è nessuno che non voglia godere, così non vi è nessuno che non voglia possedere la pace» (19, 12, 1). Ogni uomo, infatti, tendendo alla pace, tende a realizzare pienamente se stesso, perfezionando la sua immagine infranta: «Certamente non c'è nessuno che non voglia essere, come non c'è nessuno che non voglia essere felice; ma come si può essere felice senza esistere?» (11, 26); «Per una certa inclinazione naturale, lo stesso essere risulta così gradito che soltanto per esso gli uomini infelici non vogliono morire e, ben consapevoli della loro infelicità, tendono a liberarsi di questa piuttosto che perdere la vita» (11, 27, 1); «Una prova di quanto si ami il conoscere e di quanto la natura umana non voglia essere ingannata, si può ricavare da questo: ognuno preferisce lamentarsi con una mente sana, più che gioire nella follia» (11, 27, 2)[5].
Ma, come abbiamo già sottolineato precedentemente, se ogni uomo tende al suo compimento, ogni uomo tende al divino; solo Dio, infatti, il Modello dell'immagine, è somma Unità, somma Quiete, perfetto *Esse, Nosse, Amare*. Ma se tutti gli uomini tendono, con il loro *amor*, alla realizzazione del loro essere in una vera e stabile felicità, perfezionando la propria natura, profondamente diversificato è, come abbiamo già evidenziato, l'atteggiamento che pone in relazione ogni individuo con questo fine.
Così, nell'*amor*, nel desiderare comune ad ogni uomo, si differenziano due fondamentali opzioni esistenziali: *amor Dei* ed *amor sui*; abbiamo già analizzato le caratteristiche dei *duo amores*; qui mi limiterò soltanto a sottolineare come questi *amores* siano inevitabilmente, intrinsecamente sociali e necessariamente storici, perché possano essere operanti nel *saeculum* umano, e come e quando essi si sono manifestati in esso per la prima volta; la singola opzione esistenziale si rivelerà indissolubile dalla storia collettiva delle *civitates*.

[5] Cfr. *De Trinitate* 13, 8, 11.



In primo luogo, le scelte di esistenza degli uomini, gli *amores*, tendono sempre ad una realizzazione sociale, ad una partecipazione: l'*amor*, per Agostino, non è infatti soltanto la scelta d'esistenza di un individuo, bensì il ritrovarsi di più uomini in una stessa scelta: «È un tratto notevole della dottrina di sant'Agostino considerare sempre la vita morale come implicata in una vita sociale. Per lui, l'individuo non è mai separato dalla città»[6]. Come ormai ben sappiamo, l'uomo è un essere sociale, anzi, il più sociale, per natura, tra gli esseri viventi; un Caco — un Κακός, un uomo del tutto asociale — è, per Agostino, soltanto un'inattendibile finzione poetica[7]. Per questo, la scelta d'esistenza di un uomo non può prescindere da un allargarsi a valore anche sociale: l'*amor* soggettivo, personale, non può non strutturarsi in un *amor* collettivo, in una scelta che accomuna più persone nello stesso desiderio di un unico bene da condividere. Non dobbiamo, infatti, dimenticare che l'*amor* è il desiderio e lo sforzo di sanare la carenza esistenziale propria di ogni uomo: la sua finitezza spinge l'uomo al desiderio di una quiete, di un felice appagamento di se stesso in un bene che possa realizzarlo, «unificarlo». Ebbene, se la realtà dell'individuo decaduto è una realtà scissa, alienata, incompiuta, essa lo è anche a livello sociale: se la composizione armonica di volontà concordi e la stabilità dei rapporti sociali sono un qualcosa di profondamente radicato nell'istinto eminentemente umano della socialità, il peccato ha introdotto una profonda scissione tra gli uomini, rendendo l'umanità il genere più discorde per vizio. Ora l'*amor*, il desiderio dell'uomo di sanare tutte le sue carenze esistenziali, non può non tendere ad una realizzazione, più o meno valida, della concordia e della stabilità sociale, nella visibile e storica comunione di determinati fini, beni — *res* — da fruire.
Se, dunque, per Agostino le fondamentali scelte d'esistenza sono due — *amor sui* e *amor Dei* —, due saranno le *societates*, o *civitates*, originate da questi *amores*: «Due amori quindi hanno fondato due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha generato la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste» (14, 28). *Amor sui* ed *amor Dei, societas* della superbia e *societas*

[6] E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, p. 199.
[7] Cfr. 19, 12, 2 e *En. in ps.* 54, 9.

dell'umiltà, che abbiamo considerato soprattutto come realtà sovrastoriche, si ritrovano anche nella storia degli uomini, ovvero vengono ad essere partecipate dagli uomini tramite alcuni «segni» storici di comunione. La prima manifestazione sociale, *in hoc saeculo*, di questo dualismo di volontà viene indicata da Agostino nella fondamentale opposizione biblica tra Caino e Abele: quindi, nello stato pagano, fondato da Caino, e nella chiesa cattolica, prefigurata e «misticamente» partecipata da Abele.

«Sta scritto quindi che Caino ha fondato una città; Abele, invece, come un pellegrino, non ha fondato nulla. Infatti la città dei santi è nel cielo, benché essa generi dei cittadini sulla terra, dove è pellegrina finché non giunga il tempo del suo regno, quando radunerà quelli che resuscitano nei loro corpi e sarà dato il regno promesso, dove essi regneranno senza fine assieme al loro principe, il Re dei secoli» (15, 1, 2). Caino, «il primo fondatore della città terrena» (15, 5), è dunque il fondatore, sulla terra, nel tempo, della città avversa a Dio; ovvero, Caino fonda la visibilità storica della «mistica» *societas* dell'*amor sui*, a Caino preesistente; fonda il *segno*, la visibilità e la comunione pagana per mezzo della quale la *civitas diaboli* afferma il suo dominio tra gli uomini. È interessante cogliere proprio questo atto del fondare, dell'edificare: così come gli angeli ribelli, Caino cerca di compensare la sua alienazione dall'Uno nell'illusione di una propria potenza creatrice: Caino, edificando un'unità sociale, lo stato pagano ed idolatrico[8], «crea», è origine, causa, ordinatore di essa.

Inoltre, il creare una *civitas* sulla terra rappresenta il trovare la propria *quies*, la propria soddisfazione e realizzazione, nel *saeculum*, lontano dal regno celeste ed eterno di Dio:

«Caino generò Enoch e nel suo nome edificò una città, evidentemente una città terrena, che non è pellegrina in questo mondo, ma che si appaga (*quiescentem*) della sua pace e della felicità temporale. Caino infatti significa "possesso"» (15, 17).

Agostino attribuisce alla città terrena, fondata da Caino, tutte le caratteristiche dell'*amor* (apparentemente) realizzato: la città terrena trova la sua pace, la sua felicità su questa terra, è *quiescens in hoc saeculo*, al di fuori di Dio, in se stessa: non rimanda ad Altro, ma afferma se stessa come proprio fine. Comprendiamo, allora, il senso più profondo di quell'ansia di unificazione che, come abbiamo rilevato, è propria della città terrena: l'*amor sui* tende all'unificazione di se stesso come desiderante (l'amante) con se stesso come oggetto del desiderio (l'amato): esso si incurva, trova l'identità nel ripiegarsi su se stesso, trovando in se stesso la soddisfazione di se stesso (*possessio*)[9].

Ora, nella metafisica agostiniana, soltanto Dio è *amor* perfettamente realizzato, soltanto Dio è, platonicamente, «identità di se stesso con se stesso»[10], Dio soltanto è immutabilmente e completamente risolto in se stesso. La creatura superba cerca dunque, nell'ansia perversa del suo amore, di usurpare questa *quies* a Dio, infinitizzando, divinizzando, la sua natura finita e desiderante; e questo in quanto il singolo fa astrazione dal suo limite esistenziale nell'idolo dell'universale collettivo, nella totalità orizzontale dell'oggettività sociale, parodiando la *Quies* assoluta con la *quies* dell'eticità politica.

Il naturale e neutrale *amor*, l'ontologico tendere alla socialità, viene quindi a caratterizzarsi, in Caino e nella città da lui edificata, come l'opzione esistenziale assiologicamente perversa dell'*amor sui*.

Abele, invece, rappresenta la *civitas Dei* nel suo pellegrinaggio terreno, la chiesa: fatto fondamentale, «*Abel non condidit*». Abele non fonda, non possiede, non abita; ma cerca, peregrina. La città cui Abele appartiene, per grazia di Dio, è infatti «*superna*», ed il suo fondatore esiste dal-

[8] Che nel fondare la *civitas terrena* Caino fondi un vero e proprio stato, è confermato non solo dal parallelo con Romolo e Roma condotto in 15, 5, ma anche dal seguente brano: «La città che Caino fondò con il nome del figlio Enoch poté estendere il suo regno in lungo e in largo e avere tanti re, non contemporaneamente, ma ciascuno in un periodo diverso, ed ognuno avrebbe generato i suoi successori» (15, 20, 3); la *civitas terrena* si storicizza come stato pagano imperialista.

[9] «L'amor sui è un falso amore poiché cerca il suo bonum in una finzione; esso crede di possedere il suo bonum in sé, di bastare a se stesso (sufficere sibi) e rimane soggetto alla propria vacuità. L'amor mundi (amor saeculi) è un falso amore, perché cerca il suo bonum in un surrogato: cerca il suo appagamento in qualche cosa che è effettivamente un bonum, ma che, per la sua relatività, non può dare reale soddisfazione» (A. NYGREN, *op. cit., p. 556); cfr. Confessiones* 2, 6, 13.

[10] E. GILSON, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, in Recherches Augustiniennes, II, Paris 1962, p. 206.

l'eternità: è Cristo, «*rex saeculorum*». Abele non edifica superbamente un'unità contro Dio, ma attende per accogliere: la sua città, l'unità cui partecipa nella speranza suscitata dalla grazia divina, è al di là della sua esistenza terrena: è lo stesso regno escatologico di Cristo.
Il brano conclusivo di 15, 1, 2, sopra citato, è assai importante perché ci presenta una fondamentale doppia opposizione: quella tra Caino ed Abele e quella, non sempre rilevata, ma a mio riguardo ancora più significativa, tra Caino e Gesù Cristo, tra i due re, i due fondatori della *civitas terrena* e della *civitas Dei*. Caino è simbolo di ogni tentativo umano di autodivinizzazione, segno storico dello stesso Anticristo. Non dobbiamo trascurare questo aspetto, nell'analisi del concetto di *civitas terrena*: essa è la manifestazione storica della *civitas diaboli*, anzi, essa è stata fondata dalla *civitas diaboli*, per mezzo del peccato di Adamo[11] e per mezzo di Caino, perché gli uomini adorassero come divinità gli angeli malvagi; sì che il capo storico — da Caino a Romolo — della città terrena rimanda sempre al capo «mistico», al diavolo.
Così, il fratricidio di Caino è da leggersi anche in parallelo alla crocifissione di Cristo da parte dei demòni: Abele, infatti, significa «lutto» (15, 18); in lui «è figurata la morte di Cristo» (*ibidem*). Se Caino rappresenta l'«*appetitus unitatis et omnipotentiae*», Abele rimanda, con la sua morte, al sacrificio di Cristo e, proprio nel figurare storicamente la morte di Cristo, egli viene riunito nell'unità «mistica» di questo sacrificio da colui che rappresenta[12]: Cristo e il suo corpo, la chiesa cattolica: l'*Unus Christus*[13].

[11] È proprio il demonio, il serpente, a tentare e a far cadere Adamo, facendo leva sulla sua *abscondita* superbia: cfr. 14, 13, 2.
[12] Cristo è l'unico sacrificio in cui si unificano tutti i sacrifici compiuti prima e dopo la sua venuta: «*unus per multa*» (10, 20).
[13] Sul contenuto di questo paragrafo, cfr. J. Burnaby, *op. cit.*; A. Nygren, *op. cit.*; G. Beschin, *op. cit.*.



Capitolo ottavo

# Lo stato

Tenendo presente quanto è stato detto nei due capitoli precedenti, è necessario cogliere nella concezione agostiniana della *civitas* empirica, dello stato[1], una fondamentale duplicità di prospettiva. Agostino guarda, infatti, allo stato da due angolazioni diverse: 1) da un punto di vista ontologico e 2) da un punto di vista assiologico.

## a) Lo stato come società naturale

Lo stato (il *populus*, la *civitas*, la comunità politica empirica) è il prolungamento naturale della famiglia, nasce dall'estendersi di essa: «In effetti l'unione dell'uomo e della donna, per quanto riguarda la generazione umana, è in certo senso il semenzaio della città»[2] (15, 16, 3). Seguendo la dottrina stoica, condivisa dallo stesso Cicerone, del triplice strutturarsi della naturale, inestirpabile socialità umana in famiglia, società civile, mondo, Agostino considera la *civitas* come una realizzazione, più ampia e complessa, certo, di quella stessa forza aggregante che spinge gli uomini al matrimonio. La famiglia è, allora, la «cellula (*particula*)» della città politica e, pertanto, deve trovare la sua pace e la sua armonia nella pace e nell'armonia con l'organismo di cui fa naturalmente parte: «La famiglia (*domus*) dell'uomo deve dunque essere l'origine e la cellula della

[1] È evidente, pertanto, l'ambiguità del termine *civitas*: esso indica e la comunità spirituale, fondata su uno dei due *amores*, nel suo manifestarsi storico, e lo stato, l'empirico aggregarsi in strutture politiche.
[2] Cfr. 15, 8, 1.

città. Ogni origine si riferisce ad un fine del suo genere, e ogni parte all'integrità del tutto cui appartiene; ne risulta perciò con evidenza che si deve riferire la pace domestica alla pace civile, cioè la concordia ordinata di coloro che abitano assieme nel comandare e nell'ubbidire alla concordia ordinata nel comandare e nell'ubbidire dei cittadini. In tal senso il pater familias deve ricavare dalla legge della città i precetti con cui reggere la sua casa, in modo che questa sia in armonia con la pace della città» (19, 16).
Questo brano è assai significativo non soltanto perché connette indissolubilmente e naturalmente famiglia (la cellula, la parte) e città politica (l'organismo, il tutto), ma anche perché evidenzia la indispensabile funzione ontologica dello stato; in tal senso, questo non è soltanto un bene — niente di ciò che è, per Agostino, è di per sé malvagio —, ma è anche un bene necessario. La *civitas* politica (nella quale vige, come nella famiglia, un ordine, una gerarchia di responsabilità e di poteri, sì che c'è chi comanda e chi ubbidisce) assolve a questa fondamentale necessità della natura umana: assicurare la pace sociale, l'ordine, senza il quale l'essere dell'uomo si dissolverebbe: «La pace degli uomini è la concordia ordinata; la pace della casa è la concordia ordinata dei suoi abitanti nel comandare e nell'obbedire; la pace della città è la concordia ordinata dei cittadini nel comandare e nell'obbedire... La pace di tutte le cose è la tranquillità dell'ordine. L'ordine è la disposizione di realtà uguali e disuguali, ciascuna al posto che le conviene» (19, 13, 1).
Dio stesso, giustissimo ordinatore di tutte le cose, di tutte le creature, ha pertanto stabilito, nella società degli uomini decaduti, una gerarchia di poteri che, tramite l'esercizio della legge, mantenga l'ordine, quindi l'essere: «Chi ignora infatti con quale ignoranza della verità, che già s'intravede nei fanciulli, e con quale sovrabbondanza di vuoto egoismo, che già comincia ad apparire nei ragazzi, l'uomo viene in questa vita? Se quindi gli fosse consentito di vivere come vuole e di fare ciò che vuole, egli cadrebbe completamente o in massima parte in tutti questi misfatti vergognosi che ho ricordati e che non sono riuscito a ricordare» (22, 22, 1); «Ma la divina provvidenza non abbandona completamente i condannati e Dio non rinchiude nell'ira le sue misericordie; così, nella sensibilità del genere umano la proibizione e l'istruzione vigilano contro queste tene-



bre nelle quali noi nasciamo e combattiamo contro questi impulsi, anche se in mezzo a dolori e fatiche. Che cosa vogliono dire infatti le intimidazioni di ogni genere a cui si ricorre per mettere un freno alla superficialità dei bambini? A che servono pedagoghi e maestri, a che servono fruste, sferze e bastoni o quella disciplina che, secondo la Sacra Scrittura, deve far colpire i fianchi del figlio amato, perché non cresca incorreggibile e quando è già incallito sia difficile o fors'anche impossibile correggerlo? Perché mai si ricorre a tutte queste punizioni, se non per sconfiggere l'ignoranza e mettere un freno all'egoismo sfrenato con cui veniamo al mondo?» (22, 22, 2)[3].
Se certo la legge, pur se radicata nelle coscienze degli uomini, non può mutare le volontà interiori, almeno può mantenere, come disciplina coatta, l'ordine esteriore, frenando, impedendo la manifestazione e la realizzazione piena delle volontà malvage, le quali, altrimenti, minerebbero la pace sociale, impedirebbero la stessa convivenza civile[4].
Dunque, la legge — così come le strutture di potere dello stato e le stesse diseguaglianze sociali — è resa necessaria dalla natura corrotta degli uomini che ha frantumato quell'unica famiglia concorde, affermando l'avversione reciproca e l'inimicizia tra gli uomini, e, con queste, la schiavitù

[3] «Se qualcuno, però, disobbedendo, avversa la pace domestica nella casa, viene richiamato o con la verga o con ogni altro genere di castighi, giusti e leciti, consentiti dalla società umana, a vantaggio di colui che viene ripreso, perché sia ricondotto a quella pace da cui si era separato. Come infatti non è proprio della beneficenza dare un aiuto che faccia perdere un bene più grande, così non è proprio dell'innocenza astenersi, permettendo che si cada in un male ancora più grave. È dovere dell'innocente dunque non solo non fare del male a nessuno, ma anche impedire il peccato o punirlo, in modo che o colui che è punito si corregga nella prova, o altri siano trattenuti con l'esempio» (19, 16); cfr. *Ep.* 104, 2, 7.

[4] «Non sono stati istituiti senza uno scopo il potere del sovrano, il diritto di vita e di morte proprio del giudice, gli uncini di tortura del carnefice, le armi dei soldati, il potere di punire proprio del sovrano, e persino la severità del buon padre di famiglia. Tutti questi ordinamenti hanno le loro norme, le loro cause, la loro ragione, la loro utilità. Quando essi vengono temuti, non solo sono tenuti a freno i malvagi, ma gli stessi buoni vivono più tranquilli tra i malvagi. Non bisogna tuttavia proclamare buoni quanti si astengono dal peccare per paura di tali ordinamenti, poiché non si è buoni per paura del castigo, ma per amore della giustizia» *Ep.* 153, 6, 16; cfr. H. A. DEANE, *op.cit.*, cap. IV, «The state: the return of order upon disorder», pp. 116-153; cfr., inoltre, le considerazioni finali in IDEM, pp. 221-224.

sociale: «Il peccato dunque è la prima causa della schiavitù, per cui l'uomo è sottomesso all'uomo in una condizione di dipendenza» (19, 15).
È dunque molto importante sottolineare come, per Agostino, la città politica — qualunque gruppo di individui strutturato in una gerarchia di poteri e di funzioni sociali — non sia affatto una «istituzione naturale», quando per «natura» si intenda la vera essenza dell'uomo, che, per Agostino, è quella propria dello stato edenico[5]. Il binomio «*imperare-oboedire*» (19, 13, 1) non ha alcun senso né nella società edenica, né nella città celeste: Adamo ed Eva vivevano, prima del peccato, in una *fida societas*, in una pura, trasparente identità di volontà, e, per questo, non avevano bisogno, nei loro rapporti, né di comandi, né di leggi, in quanto tra loro non vi erano né contrasti né opposizioni[6]. Così, una volta angelizzata la propria natura — cioè restaurata e perfezionata la vera natura dell'uomo —, qualunque rapporto di *imperium* o, anche, di semplice ammonimento o consiglio, sarebbe superfluo, anzi inconcepibile: esso si dissolverebbe nella perfetta identità di intenzione, nella comune partecipazione a Dio, nell'unità del suo amore, proprie delle creature che godranno dell'eternità vera della città celeste, «casa del cielo, in cui cesserà il dovere

[5] Cfr. P. F. Beatrice, *Tradux peccati. Alla fonte della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978, pp. 64-65.
[6] Brezzi, invece, parla di un fantomatico stato edenico, che «originariamente» non aveva un carattere coercitivo, ma che realizzava «un equilibrio automatico tra l'autorità e la libertà, tra le leggi e la loro esecuzione» (P. Brezzi, *I fondamenti filosofici del diritto e dello Stato in Sant'Agostino*, in S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, Roma 1955, pp. 191-220; cit. p. 209); così Giorgianni scrive, ancora più fantasiosamente, di un'originaria «spontanea adesione all'ordine giuridico,... automatico equilibrio tra autorità e libertà» (V. Giorgianni *op. cit.*, p. 142), ipotizzando come proprio di tale stato edenico «il rapporto civile di subordinazione dei governati ai governanti» (*ibidem*, p. 143); sì che, riferendosi allo stato, conclude che «il nostro mondo storico è, seppur così profondamente alterato da rimanere irriconoscibile, la continuazione del paradiso terrestre» (*ibidem*)! Cfr., su questa linea, U. Mariani, *Lo stato nella concezione di S. Agostino*, in Augustiniana, Napoli 1955, pp. 175-190 (in particolare, pp. 183-188). Assai più equilibrata e penetrante è la dialettica interpretazione di A. Vecchi, *Introduzione al De Civitate Dei*, Modena 1956: per Vecchi, da una parte lo stato è, «innaturalmente», frutto di un «momento della violenza» (cfr. cap. III, pp. 53-73), dall'altra, è strumento divino dell'«ontologia dell'ordine» (cfr. cap. V, pp. 95-107).



di comandare ai mortali, poiché cesserà il dovere di provvedere a chi è ormai felice in quella immortalità» (19, 16).
Se dunque abbiamo rilevato la dipendenza della città politica dalla famiglia, sottolineando la «naturalità» di questo rapporto, dobbiamo ora specificare che per «naturale» non si intende ciò che è proprio dello stato edenico, bensì ciò che contraddistingue la realtà dell'uomo decaduto; se, invece, consideriamo come «naturale» soltanto ciò che è proprio della condizione edenica, allora la città politica risulterà essere «innaturale», «contro-natura»; scrive infatti Agostino: «Questo prescrive l'ordine della natura; questo è il modo in cui Dio ha creato l'uomo. Egli disse: "Domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, e su tutti gli animali che strisciano sulla terra". Volle quindi che la creatura razionale, fatta a sua immagine, comandasse soltanto alle creature irrazionali; non l'uomo sull'uomo, ma l'uomo sulla bestia. Per questo i primi giusti sono stati costituiti come pastori di greggi invece che come re di uomini, in modo che Dio ci mostrasse anche in quel modo che cosa richiedesse l'ordine della natura ed esigesse la sanzione dei peccati. A buon diritto quindi la condizione di schiavitù viene intesa come una imposizione al peccatore... La colpa e non la natura ha meritato questo nome (quello di servo)» (19, 15)[7].
Un essere razionale, qualora conservasse la perfezione della sua natura, non avrebbe alcun bisogno di una legge — di una «*prohibitio*», di una «*disciplina*» (22, 22, 2) imposta da un'autorità politica — per scorgere il suo bene ed unirsi senza alcuna perturbazione ad esso; ma l'uomo è stato corrotto dal peccato, e la sua razionalità non riesce più a dominare compiutamente né la sua volontà né il suo corpo: allora è necessario un «nuovo ordine naturale» (relativo alla nuova natura, quella decaduta), basato sulla legge, sull'*imperium*, sull'autorità politica: «Nella natura in cui Dio originariamente ha creato l'uomo, nessuno è schiavo dell'uomo, né del peccato. In verità anche la schiavitù che è connessa alla pena rientra nell'ambito di quella legge che comanda di conservare l'ordine naturale e impedisce di sconvolgerlo» (19, 15).
Mentre l'unità edenica — che viveva secondo l'*ordo naturalis* considerato nella sua prima accezione —, allargando-

[7] Cfr. 4, 33.

si, avrebbe dato origine ad una *societas* affratellata, che non avrebbe avuto bisogno di leggi e di autorità politiche (essa sarebbe stata una grande famiglia, e non uno stato), la famiglia formata dagli uomini nati nel peccato non può non dare origine ad una città politica, ad uno stato ove i rapporti tra i cittadini sono regolati da leggi, amministrate da autorità politiche, gerarchicamente distinte; e questo secondo l'*ordo naturalis* considerato nella sua seconda accezione:
«Gli uomini sono guidati dalle leggi della loro natura ad entrare in un'esistenza sociale; ma Agostino concepisce questa società naturale come una società di eguali che vivono in concordia, soggetti solamente a Dio... L'autorità politica, il potere coercitivo e l'apparato che gli è proprio, sono ciò che trasforma la società in uno stato. La società, così possiamo riassumere la concezione agostiniana, ha la sua origine nell'ordine della natura; lo stato è un ordine radicato nel peccato»[8], ovvero che trova la necessità della sua origine nella natura corrotta, sì che, nel *saeculum*, parlare di *societas* prescindendo da una struttura gerarchica è pura astrazione: in esso, ogni *societas* — persino la famiglia — è, in grande o come «cellula», una realtà politica, organismo politico gerarchicamente strutturato.
«Dio dunque, autore sapientissimo di tutte le nature e giustissimo ordinatore di esse, che ha creato il genere umano mortale come il più grande degli ornamenti della terra, ha dato agli uomini dei beni confacenti a questa vita, cioè la pace temporale secondo la misura della vita mortale, nella salute, nell'incolumità e nella società dei loro simili, e tutto quello che è necessario per conservare e per recuperare questa pace, come quelle cose che vengono incontro in modo adatto e conveniente ai sensi, e cioè la luce, la voce, l'aria che si respira, l'acqua che si beve e tutto ciò che serve a nutrire, a coprire, a curare e ad adornare il corpo» (19, 13, 2). È quindi centralissima la funzione ontologica della pace temporale, assicurata dalla legge e dallo stato che amministra la legge. Sanità, incolumità, mantenimento dell'ordine sociale: sono questi gli obiettivi che qualsiasi stato persegue; e, all'interno di ogni stato, ogni cittadino (sia egli umile o superbo) beneficia di questa pa-

[8] R. A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge 1970, pp. 204-205.



ce, indispensabile al mantenimento del suo essere, come l'aria che respira e l'acqua che beve. Nessun uomo può fare a meno della pace temporale: essa è necessaria e buona e, pertanto, da un punto di vista ontologico, sempre necessario e buono è lo stato che la realizza[9].
Comprendiamo, allora, perché Agostino lodi più volte l'iniziativa di Romolo, che fu alla base dell'edificazione della città di Roma, di aprire un «*asylum*»[10] ove riunire tutti coloro che vagavano senza appartenere ad alcuna società: pur riunendo briganti e vagabondi, l'«asilo» di Romolo ha il merito indubbio di realizzare, comunque, la socialità umana e, con essa, la pace tra individui prima estranei ed ostili: l'«asilo» di Romolo è, quindi, buono e laudabile — da un punto di vista ontologico —, in quanto mantiene la pace dell'essere.
Eppure, l'«asilo» di Romolo è il primo nucleo di quella che diventerà la *seconda Babilonia*, la più splendida e perversa incarnazione dell'*amor sui*. È evidente, allora, che la realizzazione della pace temporale, mantenuta grazie alle strutture di potere dello stato, pur se necessaria, anzi buona dal punto di vista del mantenimento dell'essere, è, assiologicamente, neutrale; comune ai cittadini della città terrena come a quelli della città di Dio, essa può essere

[9] «La pace è un gran beneficio, ma proviene solo dal vero Dio, come il sole, la pioggia e gli altri elementi vitali che di solito toccano anche agli ingrati e ai perversi» (3, 9); cfr. 5, 26, 1. Come nel brano citato nel testo (in 19, 13, 2), così in questo, Agostino riporta la pace temporale, e quindi lo stato che l'assicura, nel novero dei beni materiali («*bona huic vitae congrua... quidquid... corpus congruit*)» (19, 13, 2); «*vitae subsidia*» (3, 9). Considerato in questo senso, lo stato non ha nulla di «diabolico», né, d'altra parte, può essere considerato (eusebianamente) come incarnazione del «sacro». Piuttosto, lo stato, come custode della pace temporale e dei beni materiali, può essere definito «una realtà naturale premorale, la cui funzione si esaurisce nella sfera delle esigenze temporali dell'uomo di cui mira a rendere sicura e ordinata l'esistenza. Nell'ordinamento statale l'individuo trova quindi una garanzia di sicurezza, peraltro sempre provvisoria e precaria, del suo vivere sociale, esteriore, ma non una garanzia di quella moralità che dipende dalla sua libera scelta. Da una simile posizione non è difficile trarre la conclusione che anche il diritto ha le medesime caratteristiche e la medesima funzione, esaurendosi anch'esso sul piano della vita associativa esteriore senza elevarsi alla sfera della vita morale» (S. Cotta, *La città politica di Sant'Agostino*, p. 133); cfr. Idem, pp. 89-90.
[10] Cfr. 1, 34; 2, 29, 1; 4, 5; 5, 17.

indirizzata ad un fine perverso come ad un fine assiologicamente ordinato, pietoso.
Indicativo è, a proposito, l'esempio di Caino: «Sta scritto: "Caino si unì alla moglie, che concepì e partorì Enoch; poi divenne costruttore di una città, che chiamò Enoch, dal nome del figlio"; non per questo però si deve credere che Enoch sia stato il primogenito... Ma anche se Enoch fu il primogenito del fondatore di quella città, non si deve pensare che il padre impose alla città fondata quel nome al momento della sua nascita, poiché una città non poteva risultare in quel momento da un unico individuo; essa non è altro che una moltitudine di uomini legata da un certo vincolo sociale. Piuttosto poté accadere che, con il crescere della sua famiglia fino a raggiungere ormai le dimensioni di un popolo, egli avesse fondato una città imponendole il nome del suo primogenito» (15, 8, 2). In questo brano, che ad una lettura superficiale sembra ripetere quanto è stato detto nei brani sopra citati, riguardanti l'origine naturale della città politica dalla famiglia, si può in realtà cogliere un importante spostamento d'accento: la prima città politica fondata dagli uomini è la *civitas terrena*: Caino è sia il primo cittadino della società degli uomini avversi a Dio, sia il primo «uomo politico»; così, la città da lui fondata non si limita ad essere «una realtà naturale premorale», una realtà assiologicamente neutra, bensì si caratterizza come città di Enoch, di ciò che è «consacrato» alla terra, di ciò che scaturisce dall'ansia della *possessio*. In tal senso, la città politica fondata da Caino, prototipo di tutte le città pagane ed idolatre, non deriva soltanto da un naturale sviluppo della famiglia, ma implica un atto di fondazione, di «creazione» perversa e superba (Caino impone alla città il nome di suo figlio, la caratterizza come frutto della sua volontà di affermazione terrena e non di un armonico e naturale ampliarsi della famiglia). Ciò che avevamo situato in un ambito ontologico, assume una decisiva connotazione assiologica: lo stato naturale, secolare, in sé assiologicamente neutrale, aperto e alla caratterizzazione malvagia e a quella pietosa, storicamente si configura, prima di Cristo, necessariamente come stato perverso, superbo, diabolico.



### b) Lo stato e l'«amor»

Se nella prima parte di questo capitolo abbiamo considerato lo stato come un bene «neutrale» — cioè temporale e materiale —, rilevando come esso sia comune e ai cittadini della città terrena, e a quelli della città di Dio, dobbiamo ora precisare i due diversi atteggiamenti, riconducibili ai «duo amores», che gli uomini possono assumere nei confronti di questo bene.
È necessario, a questo proposito, ricordare la dottrina agostiniana dell'«*uti*» e del «*frui*»[1]: tutto ciò che è, è buono, così, è buona e la natura di un essere razionale malvagio, e l'oggetto che questa volontà pervertita ama. Il male, allora, è soltanto nella volontà, nella scelta della creatura: «Il male infatti non è ciò verso cui si cade, ma riguarda l'atto del cadere; non si cade cioè verso nature cattive, ma si cade in modo cattivo, poiché si agisce contro l'ordine naturale, volgendosi dall'essere sommo verso l'inferiore. Così l'avidità non è una corruzione dell'oro, ma dell'uomo che ama l'oro in modo perverso, calpestando la giustizia, che è incomparabilmente superiore; la lussuria non è una corruzione dei corpi belli e piacevoli, ma dell'anima che ama in modo perverso le passioni del corpo, trascurando la temperanza, che ci introduce a realtà più belle spiritualmente e più piacevoli incorruttibilmente; la presunzione non è una corruzione dell'umana lode, ma dell'anima che ama in modo perverso di essere lodata dagli uomini, contro la testimonianza della coscienza; la superbia non è una corruzione di chi dà il potere o del potere in se stesso, ma dell'anima che ama in modo perverso il proprio potere, avendo disprezzato quello più giusto, proprio di chi è più potente. Questo è il motivo per cui colui che ama in modo perverso il bene di una natura qualsiasi, anche se l'ottiene, diviene egli stesso cattivo nel bene e infelice, perché privo di un bene superiore»[2] (12, 8).
Peccare è, quindi, trovare la propria realizzazione, il proprio *amor*, in un bene inferiore: le creature razionali, infatti, possono trovare la propria realizzazione soltanto nel sommo bene, in Dio; tutto il creato, allora, deve essere «utilizzato», ovvero amato soltanto relativamente ed in vista

[1] Cfr. 12, 3-9.
[2] Cfr. 12, 6.

dell'unico vero oggetto cui l'*amor* della creatura deve indirizzarsi: Dio. La creatura di buona volontà rispetta, quindi, l'ordine dell'essere nella sua totalità: riesce ad amare in senso assoluto (*frui*) soltanto l'Essere assoluto, e a «servirsi» soltanto — ad amare in senso solo relativo (*uti*)- dell'essere creato, relativo. La volontà pervertita, invece, sconvolge quest'ordine: ad esempio, ama assolutamente un oggetto soltanto relativo, come il potere: il potere (e con esso sia la pace temporale che assicura, sia la struttura politica che lo esercita) è da Agostino considerato non vizioso, non malvagio: anzi, il potere è, ontologicamente, comunque un bene, e tale rimane anche se viene amato disordinatamente, anche se si «fruisce» di esso e non di Dio; il vizio è, invece, nella volontà che si allontana dall'unico essere «fruibile», per aderire, nella sua superbia, a beni inferiori[3].

«Anche la città terrena, che non vive secondo la fede, desidera fortemente la pace terrena e ripone la concordia dei cittadini nel comandare e nell'obbedire, nel far sì che ci sia una certa armonia delle volontà degli uomini riguardo ai problemi che toccano la vita mortale. La città celeste invece, o piuttosto quella parte di essa che è pellegrina in questa condizione mortale e vive secondo la fede, necessariamente si serve anche di questa pace, finché non passi la condizione mortale alla quale tale pace è necessaria. Perciò mentre conduce la sua vita itinerante come una prigioniera presso la città terrena, avendo già ricevuto però la promessa di redenzione e il dono spirituale come pegno, non esita a obbedire alle leggi della città terrena, secondo cui si regge tutto ciò che serve per mantenere questa vita mortale, cosicché, condividendo entrambe la stessa condizione mortale, si conservi fra le due città la concordia per ciò che riguarda quella condizione» (19, 17).

L'uso del bene necessario della pace, e dello stato che la mantiene, è comune a tutti gli uomini, ai cittadini di entrambe le città spirituali; ma diverso è il fine che in questo uso è riposto: mentre per la città terrena, per l'*amor sui*, questa pace è fine a se stessa, e lo stato che la realizza è, pertanto, un valore assoluto, la realizzazione dell'intera esistenza dell'individuo, *possessio* e *potestas* di cui si «fruisce», per la città pellegrina e per l'*amor Dei* questa pace è un fine soltanto relativo, di cui «*usare*». La pace terrena ha, infatti, per l'uomo toccato dalla grazia, un valore soltanto materiale, strumentale, e non ultimo, assiologico: aiuta a tollerare gli «*onera corporis corruptibilis*», e riguarda soltanto la «*mortalitas*» del corpo: «E Dio ha dato tutto ciò con la condizione assolutamente giusta che ogni uomo mortale che avrà fatto buon frutto di tali beni adatti alla pace dei mortali, ne riceva dei maggiori e più alti, cioè la pace dell'immortalità e la gloria e l'onore che ad essa convengono nella vita eterna, per godere Dio (*ad fruendum Deum*) e il prossimo in Dio» (19, 13, 2).

Il piano dell'essere temporale deve aprirsi, rinunciando alla sua superba assolutizzazione, a quello dell'Eterno, di Dio: deve, cioè, essere assiologicamente ordinato, scegliendo, amando Dio, la somma realtà, come sommo valore del proprio essere, non accontentandosi di una stabilità ontologica coincidente con un disordine assiologico.

---

[3] «Diciamo di godere (*frui*) di una cosa, quando ci appaga per se stessa senza che sia riferita ad altro, mentre usiamo (*uti*) di ciò che cerchiamo in vista di altro; perciò dobbiamo usare, più che godere, dei beni temporali, per meritare il godimento di quelli eterni, non come i perversi che vogliono godere del denaro e usare di Dio, poiché non mettono il denaro al servizio di Dio, ma venerano Dio per il denaro» (11, 25); cfr. *De Trinitate* 10, 10, 13; *De Doctrina Christiana* 1, 4, 4 e 1, 22, 20; *De Civitate Dei* 11, 16 e 15, 22.

# II Il «saeculum» e la gloria: smarrimento esistenziale e ricerca del senso[1]

«Noi voghiamo in un vasto mare, sospinti da un estremo all'altro, sempre incerti e fluttuanti. Ogni termine al quale pensiamo di ormeggiarci e di fissarci vacilla e ci lascia; e, se lo seguiamo, ci si sottrae, scorre via e fugge in un'eterna fuga. Nulla si ferma per noi. È questo lo stato che ci è naturale e che, tuttavia, è più contrario alle nostre inclinazioni. Noi bruciamo dal desiderio di trovare un assetto stabile e un'ultima base sicura per edificarci una torre che si innalzi all'infinito; ma ogni nostro fondamento scricchiola, e la terra si apre fino agli abissi» (B. Pascal, *Pensieri*, n. 233 (ed. Serini), tr. cit. p. 83)

«Nessuno può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo» (*Tr. in Ioh. Ev.* 2, 2)

Alienatosi dall'Eterno, l'uomo vive, dopo il peccato, nel tempo e del tempo. Il suo essere residuo — il suo *ex-sistere*, che è un essere nella privazione, un essere gettato fuori della pienezza — è sottoposto all'oscuro svanire delle realtà temporali, del *saeculum*, sì che in questo svanire non è possibile determinare compiutamente il destino escatologico degli uomini, l'approdo ultimo dei singoli; non è possibile interpretare con sicurezza i loro *amores*, i «pesi» interiori che a quell'approdo conducono. «Fra questi («*filii noctis*», i figli dell'*amor sui*) e noi («*filii diei*», i figli dell'*amor Dei*) tu solo, nella perdurante incertezza della scienza umana, operi la separazione: poiché vagli i nostri cuori e chiami la luce giorno e le tenebre notte. Chi ci discerne se non tu? Ma cosa abbiamo, che non abbiamo ricevuto da te? Vasi d'onore, fummo tratti dalla medesima massa, da cui furono tratti anche altri, vasi di spregio»[2]. In questo brano delle *Confessiones*, l'oscurità delle intime volontà degli uomini è strettamente connessa al riconoscimento della grazia divina: se la salvezza è donata per grazia, l'uomo non potrà mai condizionarla, «possederla», sì che sempre più Agostino sarà portato, con il radicalizzarsi della sua dottrina della grazia, ad affermare come propria del cristiano la continua messa in dubbio della propria salvezza, la inestinguibile inquietudine della creatura peregrinante verso Dio. Assai indicativo è, a proposito, il racconto di Possidio sulla morte di Agostino: questi non muore serenamente, ma tra le lacrime, nella tormentata confessione del proprio peccato e della propria indegnità, leggendo i Salmi Penitenziali ed invocando la grazia di Dio[3]. Agostino ha, dunque, fino alla fine testimoniato esistenzialmente la sua dottrina: *hoc saeculum* è il tempo dell'apparenza e della transitorietà, ove non è possibile alcun *riconoscimento*, alcuna assoluta certezza riguardo alla definitiva partecipazione dell'uomo ad una delle due *civitates*; questa è conosciuta, prima del Giudizio, solo da Dio, che, dall'alto della sua immutabile prescienza, possiede il tempo come unificato e in esso può scorgere i singoli «tempi» delle sue creature, cogliendo l'approdo delle loro esistenze.

Henri-Irénée Marrou ha, per primo, messo in rilievo la centralità, nella teologia di Agostino, del concetto di *saeculum*[4], «il dato empirico della storia ove bene e male, cit-

[1] Una sintetica quanto schematica presentazione delle linee fondamentali della mia interpretazione del *saeculum* agostiniano è stata anticipata nel mio articolo: *A proposito del concetto di «saeculum» nel «De Civitate Dei»*, in Augustinianum 26, Roma 1986, pp. 481-498. Questa interpretazione è stata ripresa da Padre Vittorino Grossi, il quale, in una interessante rilettura non solo del mio articolo, ma anche dei dattiloscritti della mia tesi di laurea e del presente lavoro, mi ha onorato del suo autorevole consenso: cfr. V. Grossi, *Per una rilettura di S. Agostino sulle relazioni Chiesa-mondo*, in Rassegna di teologia 27, Roma 1986, pp. 497-515; (cfr., in particolare, pp. 508-514).

[2] Confessiones 13, 14, 15. Cfr. *De Civitate Dei* 15, 6.

[3] «Infatti aveva comandato gli fossero ricopiati i salmi penitenziali di Davide e, giacendo nel letto, nei giorni della sua malattia, guardava e leggeva questi fogli posti contro la parete, e piangeva abbondantemente e continuamente» (Possidio, *Vita Augustini* 31, 2).

[4] Cfr. H. I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Montréal-Paris 1950; *La théologie de l'histoire*, in Augustinus Magister, III, Paris 1954, pp. 193-204; *Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid?*, in Studia Patristica II (Texte und Untersuchungen 64), Berlin 1957, pp. 342-350; *Teologia della storia*, tr. it. R. Mazzarol, Milano 1979.

tà di Dio e città del diavolo sono inestricabilmente mescolati»[5].

Peter Brown ha approfondito questa interpretazione, rilevando come il *saeculum* sia «la somma totale dell'esistenza umana come la sperimentiamo nel presente, come ci è nota dalla caduta di Adamo, e come sappiamo continuerà fino all'ultimo giudizio. Per Agostino questo «saeculum» è una cosa profondamente funesta. È un'esistenza condannata, segnata da estreme miserie e sofferenza... da un'inanità inquietante... L'aspetto più ovvio della vita dell'uomo in questo «saeculum» è l'essere condannata a rimanere incompleta... La realizzazione della personalità umana giace al di là di esso»[6].

L'opera più organica ed ambiziosa dedicata all'analisi del concetto di *saeculum* nella teologia agostiniana è, comunque, quella di Robert Markus: *Saeculum- History and Society in the Theology of St. Augustine*. La tesi centrale dell'opera di Markus, strettamente dipendente da quella di Marrou sopra citata, è che «il saeculum è l'intera distesa del tempo, in cui le due città sono inestricabilmente intrecciate; esso è l'ambito del vivere umano, della storia, della società e delle sue istituzioni, caratterizzato dal fatto che in esso le opposizioni escatologiche, sebbene presenti, non sono discernibili»[7]. «Questa invisibilità della presenza delle categorie escatologiche nelle realtà storiche è il fondamento della agostiniana teologia del "saeculum"»[8].

Nella realtà instabile e consumantesi del *saeculum*, per Markus, si deve affermare l'invisibilità assoluta della scelta d'esistenza e la neutralità di qualsiasi *societas* storica nei confronti delle realtà ultime: la scelta dell'uomo, infatti, la sua *voluntas*, il suo *amor*, è una realtà tutta interiore, invisibile, *nascosta*, incomunicabile, sì che il riunirsi degli uomini in una delle due *civitates* sarà visibile unicamente al di là del *saeculum*.

Se condivido alcune importanti esigenze di questa interpretazione del *saeculum* (l'insistere sulla fortissima tensione escatologica che anima sempre più, con il passare degli anni, la teologia agostiniana, e il mettere in rilievo la centralità della dimensione della «soggettività», dell'«interiorità», in essa), se dunque è necessario riconoscere all'opera di Markus una rilevanza eccezionale nell'ambito della letteratura agostiniana, d'altra parte mi sembra che essa conduca a delle conclusioni per alcuni aspetti devianti rispetto alla dottrina agostiniana del *saeculum* e delle due città.

Non condivido affatto l'atteggiamento interpretativo di fondo di Markus: cercare di fare di Agostino — mi si conceda l'espressione, che però lo stesso Markus suggerisce — un «liberale» ante litteram, sì da «neutralizzare» del tutto la dimensione storico-oggettiva — lo stato pagano, la chiesa cattolica — che invece tanta importanza riveste, nell'opera agostiniana, come decisiva manifestazione e significazione di ciò che è «mistico»[9]. «La teologia del saeculum» che Markus cerca di attribuire ad Agostino si fonda, pertanto, su una «*secolarizzazione*» senza residui dell'intera storia dell'umanità. Ciò tramite: 1) «La secolarizzazione dell'impero romano e dello stato e delle istituzioni sociali in generale, nel senso che essi non hanno alcuna relazione immediata con i fini ultimi»[10]; e 2) «La secolarizzazione del-

[5] H. I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid?*, p. 348.

[6] P. Brown, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino.*, tr. it. G. Fragnito, Torino 1975, pp. 26-27.

[7] R. A. Markus, *op.cit.*, p. 133. «Nel loro essere realtà escatologiche, le due città sono, naturalmente, reciprocamente esclusive, mentre nella loro realtà temporale esse sono indistinguibili» (*op. cit.*, p. 101). Per quanto riguarda l'invisibilità storica delle due città, Markus dipende, oltre che da Marrou, da H. Scholz e dalla sua concezione del «mistico» in Agostino: cfr. il par. c cap. 3 di questo lavoro e, in particolare, le note 48-52.

[8] R. A. Markus, *op. cit.*, p. 151.

[9] Markus parla di «personalismo atomistico» (*op. cit.*, p. 149); «Specialmente quando voleva commentare la qualità morale — la pietà o la turpitudine — di una società, Agostino amava smembrarla ...nei suoi atomi costitutivi, personali... La peccaminosità non è qualcosa che possa essere trovato astrattamente universalizzato (disembodied) in città, essa non esiste in istituzioni ma in individui» (*op. cit.*, p. 150). «Per insistere sull'ambivalenza escatologica di ogni empirico raggruppamento umano, di qualsiasi istituzione, Agostino dovette aggirare il loro carattere collettivo e istituzionale, e dissolverli in termini di individui con le loro fedi personali in differenti... valori ultimi» (*op. cit.*, p. 151). All'interpretazione individualistica della teologia dell'esistenza agostiniana corrisponde dunque un'interpretazione «liberale» della teologia della storia e della politica: «La sua «secolarizzazione» dell'ambito delle realtà politiche implica una comunità civile pluralistica e religiosamente neutrale... La teologia agostiniana dovrebbe a dir poco minare l'opposizione cristiana ad una società aperta, pluralistica, secolare» (*op. cit.*, p. 173.)

[10] R. A. Markus, *op. cit.*, p. 133.

la chiesa nel senso che la sua esistenza sociale era concepita in aspra antitesi ad una chiesa opposta al mondo così come era considerata da una teologia di tipo donatista»[11]; dunque, è da presupporre «la secolarizzazione della storia, nel senso che tutta la storia al di fuori del canone scritturale era vista come omogenea e, in termini di significazione ultima, ambivalente»[12]. Le conclusioni derivanti da queste premesse sono veramente sorprendenti: «La teologia di Agostino rigetta la dicotomia tra sacro e profano (che Markus attribuisce unicamente al donatismo)... Sacro e profano, per lui, si compenetrano nel «saeculum»; il «secolare» è neutrale, ambivalente, ma non più profano di quanto lo sia il sacro. La sua immagine della chiesa è quella di un'istituzione «secolare»: il linguaggio per mezzo del quale è descritta è quello che la Bibbia applica al «mondo». «Mondo» e «chiesa» hanno un'estensione coincidente: si può certo operare una reale distinzione tra di essi, ma essa è escatologica piuttosto che sociologica o storica. Essi sono separabili soltanto nel giudizio finale... L'opposizione, sulla quale tutta la teologia donatista era imperniata, tra «dentro» e «fuori», è trasposta nell'opposizione tra ciò che «è ora» e ciò che «sarà». Con lo sconvolgimento delle vecchie categorie sociologiche, tutti i punti del conflitto tra chiesa e mondo sono trasposti in una chiave escatologica... Le categorie chiave «dentro» e «fuori» sono private di significato»[13]. Così, per quanto riguarda lo stato: «In ogni raggrupparsi umano le due città escatologiche sempre coesistono e si sovrappongono... Ciò che ha sempre più interessato Agostino erano le realtà escatologiche nel loro intrecciarsi nel «saeculum». Termini come «stato» celano il fatto che, da questo punto di vista, l'entità designata da loro era una realtà composta, consistente delle due città nel loro sovrapporsi. Ma ciò era semplicemente ciò che Agostino aveva rilevato nello svuotare lo stato di significazione escatologica. Per preservare la sua neutralità tra le due città e trasferire loro l'intero carico di essere le esclusive barriere di ogni significazione ultima, ciò che era richiesto era un raggrupparsi invisibile dei cittadini dello stato nei due corpi di cittadini, reciprocamente esclusivi,

[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem.*
[13] R.A. Markus, *op. cit.*, pp. 122-3.



della città terrena e della città celeste: Roma non poteva avere alcun destino eterno, ultimo, poiché essa era — come ogni altro corpo attuale di uomini — necessariamente un corpo misto. Soltanto le due città sono, in senso proprio, non miste, ma nella loro esistenza storica esse non possono, nel loro stato non misto, essere distinte»[14].

A mio parere, Markus finisce per estremizzare e, pertanto, stravolgere ed appiattire, nello stesso tempo, la tormentata e dialettica escatologia di Agostino. Markus arriva persino ad identificare chiesa e mondo, «neutralizzando» e il sacro e il profano nella loro manifestazione temporale, confondendoli del tutto nella indistinzione assoluta del *saeculum*; parafrasando una celebre espressione, possiamo dire che Markus fa del *saeculum* «la notte in cui tutte le vacche sono nere». L'assoluto *nascondimento* delle realtà escatologiche, delle due città mistiche, nella *permixtio* di questo secolo, rischia infatti di togliere del tutto valore alla dimensione della «visibilità» e della concretezza della storia. Se, cioè, il *saeculum* non può rivelare la distinzione tra città dei buoni e città dei cattivi, e solo l'interiorità segreta è il luogo di questo «discrimen», che senso ha la «visibilità» del culto, l'opposizione tra la visibilità idolatrica del paganesimo e la visibilità della chiesa cattolica? Si perde, allora, il senso dell'appartenenza alla chiesa cattolica o, d'altra parte, all'idolatria dello stato pagano: queste *societates* sono infatti considerate unicamente come realtà empiriche, senza alcun ruolo nell'adozione e nella condivisione di una scelta, di un *amor*, che si gioca unicamente nel *nascondimento*, nel «Sancta sanctorum» della propria coscienza. La storia, quindi, finisce per essere priva di senso nei confronti delle scelte d'esistenza: come può, a questo punto, mantenersi la distinzione tra un tempo del peccato ed un tempo della grazia?

I limiti, le incongruenze dell'interpretazione di Markus derivano dal non cogliere due fondamentali possibilità proprie dell'esistenza, del situarsi dell'individuo nel tempo, nella visibilità della storia: il *riconoscimento* e la *riconoscibilità*. Markus «neutralizza» e confonde indistintamente queste due decisive dimensioni dell'esistenza nell'assoluto *nascondimento* del *saeculum*. È necessario, invece, analizzare queste tre possibilità esistenziali nel loro richiamar-

[14] R. A. Markus, *op. cit*, p. 151.

si, che è un escludersi o un compenetrarsi: il concetto di *saeculum* si rivelerà, pertanto, un concetto polivalente [15], all'interno del quale si sovrappongono queste tre categorie esistenziali: in relazione ad esse vedremo articolarsi la teologia della storia agostiniana.

[15] Proprio a causa del disconoscimento di questa complessità, le tesi di Markus mi sembrano insoddisfacenti. L'unica trattazione rispettosa di questa polivalenza del termine *saeculum* mi sembra quella abbozzata in G. Del Estal - J. R. R. Rosado, *op. cit.*, pp. 409-413.



Capitolo nono

# Il «saeculum» tempo della pena. Lo smarrimento esistenziale: il «nascondimento»

«Fuori di Te, ovunque si rivolga, l'anima dell'uomo è inchiodata al dolore» (*Confessiones* 4, 10, 15)

«*Mortale saeculum*» (20, 13)

Il *saeculum* è la totalità del tempo delle creature decadute [1] («*universum tempus sive saeculum*») «in cui a chi muore succede chi nasce» [2] (15, 1, 1); esso è il tempo vano e non significativo dello svanire: il tempo «delle tribolazioni e degli errori di questa vita e comunque del dileguarsi e dello scorrere del tempo, in cui non rimane nulla di solido e di stabile» (20, 3). Nel *saeculum*, infatti, ogni uomo scon-

[1] In generale, *saeculum* è termine che indica un lungo lasso di tempo: ad esempio, in 12, 17, i «*saecula*» sono «i tempi eterni» anteriori alla creazione del genere umano; così *saeculum* può anche essere riferito all'escatologico tempo eternizzato della città celeste: in tal caso, però, Agostino specifica questo «*saeculum*» come «*alterum*» (15, 20, 1), «*novum*» (21, 15; 22, 7; 22, 10), «*futurum*» (19, 4, 5; 20, 17; 21, 13), oppure usa le espressioni «*saeculum saeculi*» (22, 24, 4 e 5) e «*saecula saeculorum*» (12, 20; 21, 23). Il *saeculum*, comunque, è propriamente il tempo che va dal peccato adamitico sino al giorno del Giudizio: *hoc saeculum*, tempo dello svanire (12, 13 e 16, 26, 2), tempo che, alienato dall'eterno, è destinato a finire (20, 5-9; 20, 18; 20, 24, 1; cfr., inoltre, *Ep.* 199 *De Fine Saeculi*). Il termine *saeculum* sarà pertanto considerato, in questo lavoro, sempre secondo quest'ultima accezione.

[2] «Vita di questo secolo, in cui tutti passano come forestieri e nessuno vi resta come proprietario, ma a ciascuno vien detto: «Ti sei ristorato, esci di qui; continua il tuo viaggio; cedi il posto a un altro che dovrà venire» (*Sermo* 105, 2, 2.). Cfr. *Sermo* 367, 3. Così, «secolari son dette moltissime cose che si svolgono in questo secolo, sì da passare in breve tempo» (*De Civitate Dei* 16, 26, 2). Il termine *saeculum* diviene, pertanto, simbolo di tutte le realtà terrene e temporali e, in particolare, degli uomini e della loro finitezza. «Ora, chi può dubitare che con il nome di secolo siano stati indicati gli uomini che nascendo vengono in questo secolo?» (*De Pecc. Mer. et Rem.* 1, 20, 27).

ta la pena del peccato adamitico[3]: la storia dell'umanità *lapsa*, scivolata lontano dall'eterno e dalla sua luminosa e beata stabilità, è un continuare a scivolare via («*labi*»), un flusso di morte («*mortalis huius saeculi labens transcursus*» 15, 18) che travolge ed annienta ogni realtà: «Chiunque ha da percorrere il tempo presente (*hoc saeculum*), cioè dalla nascita alla morte, sappia che esso è un torrente»[4]. «Qual è il torrente? È il fluire della mortalità umana... Gli uomini si succedono in una serie ininterrotta di venute e di partenze, ma non rimangono per sempre. Che cosa è stabile quaggiù? C'è cosa che non scorra e non vada, come onda raccolta dalla pioggia, verso l'abisso? Proprio come un fiume, raccoltosi d'improvviso dalla pioggia,... va a sfociare nel mare e più non appare — e neppure appare prima di formarsi dalla pioggia —, così questo genere umano si raccoglie da luoghi nascosti e comincia a scorrere, poi di nuovo, con la morte, ritorna in luoghi nascosti (*de occultis... in occultum*): nel mezzo di questo suo corso, risuona e passa oltre»[5]. Così, «"in questa vanità delle cose sotto il sole"..., uno solo è l'esito che tocca a tutti, in questa vita che si svolge sotto il sole significando, evidentemente, quei mali che vediamo comuni a buoni e cattivi» (20, 3): l'universale essere risucchiati nell'abisso della morte[6].
Al *labi* universale della storia umana fa eco l'interiore frantumarsi — «*dissilire*» — dell'individuo, il suo scheggiarsi in una molteplicità di istanti che — perduta la relazione unificatrice con l'Eterno — non fanno che scandire l'inar-

[3] «Vicenda iniziale fu il peccato che ci fece decadere (*quando lapsi sumus*); sorte conclusiva è la pena, per la quale ci troviamo nel presente stato di mortalità penosa e pericolosa» (*En. in ps.* 138, 7).
[4] *En. in ps.* 123, 7.
[5] *En. in ps.* 109, 20. Ancora sul fiume, sul torrente, come immagine del *saeculum*, cfr. *De Civitate Dei* 22, 24, 1; *En. in ps.* 38, 7; 65, 11; 109, 11; 136; 143, 2; *Sermones* 172, 3; 270, 3; 372, 3; *De Trinitate* 4, 16, 21.
[6] «*Mortale saeculum*» (15, 18 e 20, 13), scrive dunque Agostino. Così, «questo secolo agitato e burrascoso, che è la vita dei mortali (viene) raffigurato con il nome di mare» (20, 16). Per un'analisi del *mare* come metafora esistenziale, come simbolo del *saeculum* minaccioso, tempestoso, funestato dalle sventure, oscuro, perché sempre pronto a risucchiare l'uomo nelle sue profondità, nell'abisso della morte, rimando a H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez Saint Augustin*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 609-701. Cfr., comunque, *En. in ps.* 64, 9; 76, 20; 92, 7; 103, S.4, 4; *Sermo* 75, 6, 9; *Tr. in Ioh. Ev.* 2, 2.



restabile consumarsi e corrodersi della sua vita[7], sì che «dal momento in cui ciascuno comincia ad esistere in questo corpo mortale, non c'è azione che non costituisca un passo verso la morte. Infatti, durante tutto il tempo di questa vita (se pure si può chiamare vita) la mutabilità dell'uomo è alla base del suo tendere verso la morte. Non c'è nessuno che dopo un anno non sia più vicino alla morte di quanto lo era l'anno prima, e così domani più di oggi, oggi più di ieri, fra poco più di ora e ora più di poco fa; il tempo che si vive si sottrae all'estensione della vita e quello che resta diminuisce giorno dopo giorno. Così il tempo di questa vita altro non è che corsa verso la morte, in cui nessuno può fermarsi per un poco o rallentare minimamente; tutti sono sospinti dallo stesso movimento e nessuno può tenere un passo diverso dagli altri» (13, 10).
Al *saeculum* come tempo della morte universale — «*prima mors*» (13, 15) —, corrisponde la dimensione esistenziale del *nascondimento*[8]. Il concetto di *nascondimento*, infatti, mi sembra essere il vero filo conduttore che collega tutti i vari aspetti propri dello stato di alienazione che, in seguito al peccato d'origine, l'uomo assume. Come abbiamo già rilevato nel cap. 5, il peccato adamitico si radica nel «segreto», nel «nascosto» dell'uomo — «*in occulto*» (14, 13, 1), «*in abdito*» (14, 13, 2) —; il concepire l'atto peccaminoso è un rinchiudersi in se stessi, un privatizzarsi, isolandosi da un rapporto di aperta luminosità con Dio,

[7] «Io mi sono frantumato e scheggiato nei tempi (ego in tempora dissilui), dei quali ignoro l'ordine, e i miei pensieri, intime viscere della mia anima, sono dilaniati da molteplicità tumultuose» (*Confessiones* 11, 29, 39). Per un'analisi più approfondita del tempo e del suo svanire, cfr. il par. a cap. 14 di questo lavoro.
[8] Markus parla di «invisibilità» (*op. cit.*, p. 151); mi sembra, invece, che il termine *nascondimento* sia e più fedele alle espressioni agostiniane, e più rispettoso di quella complessità e di quella pregnanza di significati che nel concetto ad esso sotteso si sovrappongono. Un'immagine assai significativa e frequente del *saeculum* è, così, il *nascondimento* della *notte*: «Di notte. Cosa significa di notte? In questo secolo» (*En. in ps.* 76, 4); «Cosa significa nella notte? In questo tempo» (*En. in ps.* 100, 12); «Finché dura la vita presente è notte» (*En. in ps.* 138, 14); «Nella notte di questo secolo» (*Tr. in Ioh. Ev.* 17, 8; 35, 9; *Sermo* 104, 5). Cfr. *En. in ps.* 5, 4; 48, S.2, 3 e 4; 118, S.29, 4; 138, 16 e 18; 142, 14; *Sermo* 223/E, 1. Così, in *Confessiones* 8, 9, 21, Agostino parla delle «recondite piaghe (*latebrae*) delle miserie umane e le misteriosissime (*tenebrosissimae*) pene dei figli d'Adamo».

con la Luce, uno sprofondare nelle tenebre della propria volontà nascosta. Così l'effetto primo del peccato è un nascondersi: Adamo è «*se abscondens*»[9] (13, 15): è lontano, diviso da Dio, dall'essere, dalla vita. L'uomo esperimenta, allora, prima della morte del corpo, la morte dell'anima, precipitata nell'abisso di una volontà sempre inquieta e irrisolta, perché allontanatasi dalla Quiete. Così, per dirla con Macbeth, «la vita è un'ombra che cammina»: «L'uomo somiglia alla vanità. Quale vanità? Quella del tempo col suo continuo dileguarsi e fluire... I suoi giorni passano come ombra... è nell'ombra della notte»[10], è nella morte (ove la vanità dell'uomo indica proprio il suo svuotarsi, ovvero il progressivo ridursi al vuoto che lo costituisce). E il nascondersi, l'alienarsi da Dio — dalla Trinità dell'essere immutabile che illumina e unisce nell'amore — coincide con il precipitare non solo nelle tenebre della morte, ma anche in quelle dell'errore[11] e dell'alienazione sociale. L'anima, infatti, «si ottenebra e si raggela» (14, 13, 1): allontanatasi dall'Uno, si moltiplica in se stessa cadendo in preda alle passioni; pertanto, frantumato l'interiore equilibrio tra anima e corpo, Adamo ed Eva sono costretti a nascondere — «*operire*» (14, 21) — le proprie nudità: le oscure e vergognose pulsioni della concupiscenza non possono essere dominate dalla ragione. Alla rottura dell'equilibrio interiore corrisponde, quindi, la scissione della «fedele unione» — «*fida societas*» (14, 10 e 26) — edenica tra Adamo ed Eva: coprendosi, nascondendosi l'uno all'altra, questi evidenziano la loro sopraggiunta estraneità. Nella società lapsa da loro derivata, la dimensione del *nascondimento* è ancora

---

[9] «Si nascose dunque ad Adamo la luce dei suoi occhi. Infatti la luce dei suoi occhi era Dio stesso; avendolo offeso, fuggì nell'ombra e si nascose tra gli alberi del paradiso. Aveva paura del volto di Dio, e cercò l'ombra degli alberi. Ed ormai tra gli alberi più non aveva la luce degli occhi, di cui era solito rallegrarsi. Ebbene: egli ha perduto all'origine la luce degli occhi, noi l'abbiamo perduta perché da lui discendiamo» (*En.in ps.* 37, 5); cfr. *Sermo.* 88, 6, 6 e *Ep.* 55, 5, 8, ove Adamo è paragonato alla luna e al suo oscurarsi.
[10] *En. in ps.* 143, 11. Sull'oscura vanità di questo secolo, «ombra che passa» (*Sermo* 32, 4), cfr. *De Civitate Dei* 17, 11 e 20, 3.
[11] Sulla tragica esperienza dell'ignoranza, del *nascondimento* del senso dell'esistenza, cfr. 20, 2, con la sua drammatica cadenza: «Noi non sappiamo». Così: «L'ignoranza propria di questo secolo è profonda, è cioè come la mezzanotte» (*Sermo* 105, 2, 3).



dominante: Agostino parla, come abbiamo visto, di «tenebre della vita sociale» (19, 6); la vita familiare è piena di «insidie nascoste» (19, 5): ci sono infatti nascosti i cuori dei nostri cari, e lo stesso amico può essere «un nemico nascosto, interno, domestico» (*ibidem*). Così, da un punto di vista politico, abbiamo rilevato come emblematico l'esempio dei giudici, che «non possono vedere le coscienze di quelli che vengono giudicati» (19, 6).
L'uomo decaduto, infatti, è un profondo, oscuro abisso — «*Grande profundum est ipse homo*»[12]—: egli non può definire, conoscere sino in fondo, la sua stessa interiorità inesauribile e nascosta — la sua *nuditas* — ove si pongono la volontà, la scelta d'esistenza, le speranze e i desideri più intimi. Solo Dio può penetrare ed illuminare questo abisso — «*Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae*»[13] —, così come solo Dio poteva vedere e santificare le nudità di Adamo ed Eva nell'Eden: essi potevano sostenere la vista delle loro nudità soltanto in Dio: isolatisi da Dio, essi devono «coprirsi», non possono tollerare la vista della propria nudità, né quella dell'altro, né permettere che l'altro scorga la propria. L'uomo, cogliendo la sua interiorità come peccaminosa, la ricopre: nasconde il proprio peccato.

---

[12] *Confessiones* 4, 14, 22. «L'abisso è una profondità impenetrabile, incomprensibile; e, soprattutto, così ci si suole esprimere a proposito della profondità delle acque, perché in esse è l'altezza, la profondità che non si può penetrare fino in fondo... Se la profondità è l'abisso, riteniamo che il cuore dell'uomo non sia un abisso? Cosa c'è infatti di più profondo di questo abisso? Gli uomini possono parlare, li possiamo vedere attraverso le azioni delle loro membra, li possiamo ascoltare nei loro discorsi; ma quale pensiero si penetra, in quale cuore si indaga? Chi mai potrà comprendere che cosa l'uomo reca nell'intimo, che cosa vuole dentro di sé?» (*En. in ps.* 41, 13); «Nascosto è il cuore tanto se buono quanto se cattivo: profondità abissali incontriamo nel cuore buono e nel cuore cattivo; ma tutto è nudo a Dio, cui nulla sfugge» (*En. in ps.* 134, 16). Così, se «incontriamo la coscienza attraverso il linguaggio, non ci arroghiamo il diritto di giudicare ciò che è interiore» (*De Civitate Dei* 1, 26). «Per notte intenderemo quindi l'umiliante condizione della nostra mortalità per cui il cuore dei singoli mortali è nascosto al proprio simile» (*En. in ps.* 118, S.15, 18); cfr. *De Civitate Dei* 15, 7, 1; *En. in ps.* 147, 16; *Tr. in Ioh Ev.* 90, 2-3, ove Agostino parla delle «*humanorum cordium tenebrae*»; *Sermo* 243, 5, 5.
[13] *Confessiones* 10, 2, 2.

Il *saeculum* è, dunque, la dimensione dello svanire temporale, il tempo tenebroso dell'infranto e della dispersione derivato dal peccato d'origine, il tempo del *diverso*, dell'esperienza della scissione, eredità della *diversio*, dell'essersi alienati dall'unità del Senso, da Dio: «*regio dissimilitudinis*» [14], «*regio egestatis*» [15], «*regnum mortis*» [16], la tragica esperienza dell'assoluto *nascondimento* di un'esistenza recisa dalla sua origine e, pertanto, sprofondata nell'oscurità angosciosa della propria finitezza: «Non so da dove sono venuto qui, a questa, non so come chiamarla, vita mortale o morte vitale» [17]. Esistere è dunque il paradossale vivere la morte e la sua dolorosa insensatezza: «L'angoscia avviluppò di tenebre il mio cuore e dovunque guardavo era morte... Io stesso ero divenuto per me un grosso problema. Chiedevo alla mia anima perché fosse così triste e angosciata, ma non sapeva darmi alcuna risposta» [18].
Il *nascondimento* è, dunque, l'*abisso*, il baratro oscuro — «*profundum*» — dell'assenza di Dio [19]: *l'ex-sistere*, il non esserci dell'Essere, ovvero l'esserci del non essere, la presenza dell'assenza, del vuoto: è il grido di Giobbe, la tragica, disperante esperienza del male, del dolore, dell'insensato, della morte: del nulla.
In tal senso, non è Dio che si nasconde, ma è l'uomo che, con il peccato d'Adamo, ha nascosto Dio, lo ha rimosso; ma così l'uomo ha rimosso e cancellato se stesso, non ha più Luce per vedersi in Dio: ha soltanto l'oscurità della carenza ove smarrirsi, dissolversi, annullarsi; perduto il suo essere *in aperto*, il suo aprirsi a Dio e il suo respirare in Dio, l'uomo è condannato a soffocare nell'abisso del proprio *nascondimento*: «Questo baratro è la nostra stessa vita mortale; e chiunque vi si sente immerso, grida, geme, sospira» [20].

---

[14] *Confessiones* 7, 10, 16.
[15] *Confessiones* 2, 10, 18.
[16] *De Civitate Dei* 14, 1. «Questa è la regione dei morti» (*En. in ps.* 85, 24), ove non vi è che la «*massa mortalitatis*» (*En. in ps.* 72, 23); cfr. *De Pecc. Mer. et Rem.* 1, 13, 17; *Sermones* 47, 1 e 279, 8.
[17] *Confessiones* 1, 6, 7.
[18] *Confessiones* 4, 4, 9; *De Civitate Dei* 21, 14.
[19] «*Abyssus saeculi*», scrive Agostino in *Confessiones* 13, 23, 34.
[20] *En. in ps.* 129, 1. Per ulteriori indicazioni di testi agostiniani, in relazione al tema del *nascondimento* di questo secolo mortale, rimando all'interessante saggio di A. Di Giovanni, *Mortalità ed essere in Sant'Agostino*, Palermo 1975, pp. 17-69.



Ma può l'uomo accettare di esistere imprigionato in questa disperante dimensione del *nascondimento*? È proprio l'immagine divina che è nell'uomo che gli impone di sottrarsi al nulla oscuro da cui è avvolto. Malgrado il suo svanire e il suo dissolversi, vi è nell'uomo un residuo di essere che lo spinge alla ricerca della vita, dell'eterno persino; malgrado il suo insensato errare, vi è un residuo di verità che lo spinge alla ricerca di un senso dell'esistenza; malgrado la sua dolorosa solitudine, vi è un residuo di socialità e di desiderio della felicità che lo spinge ad instaurare rapporti con gli altri, ove trovare letizia: gli uomini sono sì «*abyssus*», ma anche «abissi che si richiamano l'un l'altro» — «*Abyssus abyssum invocat*» [21] —. L'interiorità nascosta dell'uomo tende a partecipare socialmente le sue scelte d'esistenza: l'interiorità tende alla comunicazione, alla comunione: alla «visibilità».
La carenza, l'esistenza, è, di per se stessa, richiesta di pienezza, di unità, di essere. Ma di essere o dell'Essere?

---

[21] *Confessiones* 13, 13, 14. Questo reciproco invocarsi degli abissi umani può essere inteso e in senso peccaminoso (l'aggregarsi della *civitas terrena*) e in senso cristiano e salvifico (l'essere aggregata della *civitas Dei*): «Ma se qui nel male saranno vissuti gli uomini, l'abisso invoca l'abisso; perché passano di pena in pena, di tenebre in tenebre, di profondità in profondità e di supplizio in supplizio, e infine dall'ardore della cupidigia nelle fiamme dell'inferno» (*En. in ps.* 41, 14): il richiamarsi degli uomini è uno sprofondare insieme nelle tenebre del peccato; invece, «l'invocazione dell'abisso da parte dell'abisso è utile, quando si compie "nella voce delle tue cascate"», nella fede nella grazia di Dio; «dunque, ogni uomo, anche santo, anche giusto..., è un abisso ed invoca l'abisso quando annunzia all'uomo la fede e la verità in vista della vita eterna» (*En. in ps.* 41, 13); la ricerca rischiosa dell'altro abisso è qui compiuta nel nome del Signore. A questo duplice richiamarsi degli uomini, corrispondono le due dimensioni esistenziali del *riconoscimento* — un richiamarsi peccaminoso, contro Dio — e della *riconoscibilità* — un richiamarsi nell'essere chiamati da Dio —.

Capitolo decimo

# Il «saeculum» tempo del peccato. L'idolatria della storia: il «riconoscimento»

*«In ambitione saeculi superbia est»* (*Sermo* 313/A, 2).

Sovrapposta alla concezione del *saeculum* come tempo insensato ed oscuro del dissolversi, Agostino presenta la concezione del *saeculum* come tempo peccaminoso: il peccato adamitico non ha provocato soltanto la caduta dell'umanità nel tempo della pena, della «prima morte« (13, 15), ma anche l'imprigionamento dell'umanità nel tempo della riaffermazione del peccato, che conduce ogni uomo alla morte eterna, alla «seconda morte» (*ibidem*). Temporalità e peccato sono dunque indissolubili per la natura decaduta, non ancora toccata dalla grazia di Dio, ed il tempo, che è esilio dall'eternità, è perciò un tempo iniquo: nel *saeculum* si avvicenda «la serie di queste calamità che conduce il genere umano depravato nella sua origine, come per la corruzione della sua radice, in una catena ininterrotta di sventure, fino alla perdizione della seconda morte che non ha fine» (13, 14)[1]. Essere *in hoc saeculo* vuol dire, infatti, essere peccaminosamente — e non solo esistenzialmente — alienati dalla Trinità eterna, vera, beata, essere «sommersi in una mortalità infernale, in un'ignobile stoltezza, in un'esecrabile infelicità, in cui si perde Dio, si ha in odio la verità, si cerca la felicità per mezzo di malvagità immonde» (12, 21, 1)[2].

---

[1] Cfr. 13, 3.

[2] L'*«abyssus saeculi»* (*Confessiones* 13, 23, 34), la *«profunditas mortis»* (*ibidem* 9, 1, 1) coincide, pertanto, con l'*«abyssus corruptionis»* (*ibidem*), con l'*«interius nostrum tenebrosum et fluvidum»* (*ibidem* 13, 14, 15), con il *«limus profundi»* (*En. in ps.* 68, S.1, 4), con la *«profunditas iniquitatis humanae»* (*En. in ps.* 68, S.1, 19). «Che cosa è que-



Il *saeculum* è quindi malvagio, i suoi giorni sono cattivi (*«in hoc saeculo maligno, in his diebus malis»* 18, 49); esso è come il diluvio universale che sommerge l'umanità peccatrice facendola affogare nella sua colpa e condannandola alla morte eterna (15, 26, 2); è come la profondità oscura e perversa del mare — l'abisso del peccato — che uccide ogni uomo (18, 23, 1). E proprio con l'immagine delle «grandi acque», dei «flutti» del mare (18, 32), Agostino raffigura il tempo non redento del paganesimo, il *saeculum* idolatra[3]: come l'acqua del mare è sterile per la salsedi-

---

sto abisso del secolo (*profunditas saeculi*)? Il sovrabbondare della lussuria e della malvagità» (*En. in ps.* 29, II, 13). La *«massa mortalitatis»* (*En. in ps.* 72, 23) si identifica con la *«massa perditionis»* (*Tr. in Ioh. Ev.* 109, 2); l'oscurità di un'esistenza alienata dall'Eterno non può che coincidere con la *«caecitas cordis»* (*Contra Iulianum* 5, 3, 8), con le tenebre del peccato: «Sprofondò l'angelo, sprofondò l'anima dell'uomo. Così rivelarono l'abisso nella sua voragine tenebrosa (*abyssum... in profundo tenebroso*)» (*Confessiones* 13, 8, 9); «Per quel che riguarda la sua prima origine, questa vita, seppure si deve chiamare vita, piena com'è di tali e tanti mali, attesta che tutta la stirpe umana è stata condannata. Che cos'altro indica infatti lo spaventoso abisso dell'ignoranza (*horrenda profunditas ignorantiae*), da cui proviene ogni errore, che ha racchiuso tutti i figli di Adamo in una specie di voragine tenebrosa (*tenebroso quodam sinu*)?» (*De Civitate Dei* 22, 22, 1): la carenza esistenziale — *«profunditas ignorantiae»* — trascina nell'abisso del peccato — *«tenebrosus sinus»* —; a causa del peccato d'origine, «il dominio della morte si è talmente consolidato sugli uomini, che tutti sarebbero spinti a precipitare nella seconda morte, che non ha fine, come una pena dovuta» (14, 1); cfr. *Contra Iulianum* 5, 3, 10.

[3] Come il *saeculum*, così l'immagine del *mare*, che lo rappresenta, indica non solo l'oscurità e la mortalità della condizione esistenziale (il *nascondimento*: cfr. la nota 8 al capitolo precedente), ma anche una realtà peccaminosa, perversa (cfr. H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri - Simboli della chiesa*, tr. it. di L. Pusci e A. Pompei, Roma 1971, pp. 485-488): «Senza la sua caduta, dal seno di Adamo non si sarebbero diffuse le onde salse del mare, ossia il genere umano con la sua curiosità profonda, la sua vanità procellosa, la sua instabilità fluida» (*Confessiones* 13, 20, 28); l'*«altitudo maris»* (*En. in ps.* 68, S.1, 6) è dunque l'abisso del peccato: «Il mare infatti è figura di questo secolo, amaro di salsedine, turbato da tempeste, ove gli uomini, con le loro cupidigie perverse e disordinate, divengono come i pesci che si divorano a vicenda. Guardate questo mare cattivo, questo mare amaro, crudele con i suoi flutti!» (*En. in ps.* 64, 9); «Il mare è questo secolo e i cattivi ne sono le acque amare» (*Sermo* 229/S, 1). Così, in *De Civitate Dei* 22, 5, il *«mare huius saeculi»* rappresenta il mondo idolatrico che dev'essere ancora evangelizzato; «Mare sono tutti gli infedeli, tutti coloro che sinora respingono la fede» (*En. in ps.* 134, 16); cfr. *En.*

ne, così il *saeculum* pagano è un'età infeconda, nei riguardi della salvezza, a causa della sua peccaminosità[4]. Questo *saeculum* infatti è il tempo del trionfo della città terrena fondata da Caino (15, 5), del «regno terreno» (16, 43, 3) e, tramite esso, della *societas diaboli*:
«Quando, con il susseguirsi di nascite e di morti, le due città cominciarono a crescere, per primo nacque il cittadino di questo secolo (*civis huius saeculi*), poi colui che è straniero in questo secolo (*peregrinus in saeculo*) ed appartiene alla città di Dio, predestinato ed eletto dalla grazia, in virtù della grazia reso straniero quaggiù e cittadino di lassù. Considerato in se stesso, egli discende da quella massa che è tutta dannata sin dall'origine, ma Dio, come un vasaio,... ha fabbricato con quella stessa massa un vaso d'elezione ed uno d'ignominia. Prima però è stato costruito il vaso d'ignominia, poi quello d'onore» (15, 1, 2).
Caino e Abele nascono nel tempo della pena del peccato, in quel «susseguirsi di nascite e di morti» che è lo svanire del *saeculum*. Ma prima dell'intervento della grazia di Dio, il *saeculum* — l'essere *in hoc saeculo* — è la dimensione esistenziale dell'assoluta peccaminosità — essere *civis huius saeculi* —, e, quindi, il tempo della definitiva perdizione, della seconda morte[5]: nel tempo della natura senza la grazia non può che nascere Caino, «il vaso d'ignominia», il fondatore della città terrena; soltanto *dopo*, la grazia di Dio trae dal *saeculum*, dalla *massa damnationis*, «un vaso d'elezione», il *peregrinus in saeculo*, Abele; soltanto *dopo* la grazia toglie la necessaria dannatrice consequenzialità del peccato dalla temporalità: Abele può vivere *in hoc saeculo*, senza essere *civis huius saeculi*[6].
Per quanto riguarda il *saeculum* come tempo del peccato, quel *prima* in cui Caino nasce raffigura il *saeculum* pagano, anteriore all'incarnazione di Cristo. Questo *saeculum* è il tempo in cui il demonio tiene schiava, incatenata al peccato, l'intera umanità (20, 7, 2); è il tempo della «*captivitas*», della malvagia prigionia idolatrica e demoniaca (8, 24, 3)[7], della «*huius saeculi servitus*»[8], in cui «la natu-

*in ps* 45, 6; *Sermones* 89, 2 e 223/H, 1; *Ep.* 164, 4, 15. In *En. in ps.* 64, 11, il mare di questo secolo è il mondo pagano che perseguita i cristiani: «Il mare si è agitato; il secolo s'è turbato e ha cominciato a perseguitare i santi di Cristo»; «*isto persequente saeculo*» (*ibidem*); così, in *En. in ps.* 147, 27, i cristiani devono tollerare «tutte le minacce del secolo che freme»; così, «i monti, i potenti di questo secolo... che hanno per capo il diavolo» sono «i monti dai ruggenti flutti» (*En. in ps.* 44, 7). Sulle acque idolatriche, cfr. *Confessiones* 13, 17, 20-21; *En. in ps.* 73, 15-17; 88, S.1, 10; 113, S.1, 7.

4 La peccaminosità del *saeculum* pagano può essere raffigurata anche dall'immagine della «fossa nella quale non vi è acqua», che rappresenta «la profondità in certo senso arida e sterile della miseria umana, dove non vi è il fluire della giustizia, ma il fango dell'iniquità» (18, 35, 2).

5 «"Mundus", pur indicando il mondo visibile (creato da Dio), è anche il simbolo, e il nome, degli uomini che, dimenticando il loro creatore, vivono senza prospettive trascendenti. Alla stessa maniera, "saeculum", pur avendo fondamentalmente un senso temporale, è anche il simbolo degli uomini che si agitano quaggiù senza prospettive eterne. Come il "mundus" diventa facilmente idolatra, così il "saeculum" diviene facilmente il teatro di peccati di ogni sorta: avarizia, rapacità, ambizione, carrierismo, manovre disoneste, spirito di dominazione e di possesso, dissolutezza, in breve, i peccati che sorgono sulla scia dei più classici tentativi di mascherare il fluire del tempo» (L.M.J. VERHEIJEN, «*Mundus*» *et* «*saeculum*» *dans les* «*Confessions*» *de saint Augustin*, in Studi in onore di A. Pincherle, Roma 1967, p. 678).

6 «La natura corrotta per il peccato genera i cittadini della città terrena, mentre la grazia che libera la natura dal peccato genera i cittadini della città celeste; i primi infatti sono detti "vasi di collera", i secondi "vasi di misericordia"» (15, 2). «Costruì dunque Caino una città, quando non vi era ancora alcuna città. Più tardi fu costruita Gerusalemme, il regno di Dio, la città santa, la città di Dio» (*En. in ps.* 61, 7). Come prima nascono i vasi d'ira e poi vengono formati da Dio quelli di misericordia, così prima vi è il tempo in cui l'uomo decaduto necessariamente, «naturalmente», edifica la città perversa — in cui la naturale socialità umana si realizza necessariamente in una *societas* perversa: cfr. il par. a cap. 8 di questo lavoro —, e poi quello in cui la grazia di Dio edifica la città santa.

7 Prima della liberazione cristiana, tutti gli uomini subiscono «il giogo infernale delle potenze immondissime», in una «società penale», «nella notte della più funesta empietà», «posseduti totalmente e soffocati da quello spirito nefasto» (2, 28). «Il diavolo teneva in suo potere il genere umano e teneva soggetti i meritevoli di punizione con il chirografo dei loro peccati; egli regnava nel cuore degli infedeli e con l'inganno induceva i suoi prigionieri a rendere culto alla creatura al posto del Creatore» (*Tr. in Ioh. Ev.* 52, 6). Per rilevare la centralità che l'ambito storico-sociale riveste all'interno della stessa teologia agostiniana, è interessante riportarsi ad un brano dell'*En. in ps.* 64, ove la necessità del peccato, l'idolatria come unico orizzonte, sono presentati come un necessitante condizionamento sociale: «Ogni uomo, ovunque nasca, apprende la lingua della nazione, provincia o città ove nasce; non solo, ma ne immedesima i costumi e la vita. Che cosa potrebbe fare un fanciullo, nato tra i pagani, per non adorare la pietra, se quel culto gli è stato insegnato dai suoi genitori? Già

ra corrotta per il peccato genera i cittadini della città terrena» (15, 2). Infatti, nel *saeculum* pagano, «prima che venisse alla luce questa generazione che ora vediamo (la chiesa), la città di Dio era sterile in tutte le nazioni» (17, 4, 4). Il *saeculum* come tempo del peccato è quindi il tempo storico del dominio assoluto, tra i gentili, della città terrena, della «*civitas huius saeculi*» (18, 1 e 18, 18, 1), figlia di questo tempo peccaminoso, che non può che amare questo tempo peccaminoso.
«Caino, che significa «possesso» (*possessio*), fondatore della città terrena, e suo figlio Enoch, che significa «consacrazione» (*dedicatio*), nel cui nome è stata fondata, fanno vedere che questa città ha un principio ed un fine terreno e non ha una speranza diversa da quella che si può scorgere in questo secolo (*in hoc saeculo cerni potest*)» (15, 17). La *civitas huius saeculi* è, quindi, *consacrata* al *saeculum*, che, pertanto, è perversamente considerato come un'entità divina, come «principio» e «fine» dell'esistenza umana: la città terrena «è consacrata, come il figlio di Caino, a questo tempo, cioè allo scorrere inconsistente di questo secolo mortale (*mortalis huius saeculi transcursus*)» (15, 18). Ma nell'assolutizzare, nel divinizzare il *saeculum*, la città terrena vuole assolutizzare e divinizzare se stessa: la città terrena, infatti, è «nella realtà di questo secolo (*in re huius saeculi*)» (15, 21), si possiede, si realizza, afferma se stessa (*amor sui*) nell'assolutizzazione della propria dimensione esistenziale (in tal senso, l'*amor sui* coincide con l'*amor saeculi*) . Il divino cui la città terrena si consacra e si dedica è, quindi, un divino idolatrico, un divino che è mero strumento dell'autodivinizzazione creaturale.
Se abbiamo definito il *saeculum*, nella sua prima accezione, tempo del *nascondimento*, possiamo definirlo, in questa seconda, in quanto tempo idolatra dell'illusorio possedersi creaturale, tempo del *riconoscimento*, tempo di ciò che «*in hoc saeculo cerni potest*», di ciò che si può «scorgere», visibilmente verificare, di ciò che, appunto, si può «presentare» e «riconoscere»: tempo dell'*id*-olo[9].
Il *riconoscimento* è una risposta alla miseria, allo smarrimento esistenziale, alla non significatività del tempo e della storia dell'uomo: il *riconoscimento* è una risposta alla morte; ma una risposta pagana, cioè tutta umana. Nel *riconoscimento* l'uomo si sforza di rimuovere la disperante esperienza del *nascondimento*, il *riconoscimento* è la fuga dall'«horror vacui» del *nascondimento*. Se il *nascondimento* coincideva con lo svanire, l'insensatezza, l'infelicità di un'esistenza alienatasi dalla Trinità, il *riconoscimento* pretende di riconoscere, appunto, di possedere l'unità, la durata e il senso del suo essere, di poter fruire di una piena felicità: morte, errore, dolore, l'essere infranto proprio della natura decaduta, il suo essere risucchiata nel gorgo oscuro del nulla del *nascondimento*, sono così tolti nella superba affermazione di una partecipazione beata degli individui ad un'entità, da loro stessi prodotta, divina e secolare insieme, che dia vita, luce, senso all'esistere, pace, felicità. L'ansia, l'«*appetitus unitatis et omnipotentiae*» dell'*amor sui* pagano si oggettivizza, dunque, in un'unità storica: l'idolo babelico[10], la ricomposizione terrena dell'infranto,

---

le prime parole che ascoltava vi si riferivano, e l'errore venne da lui succhiato con il latte materno. E poiché coloro che gli parlavano erano già grandi, mentre lui, il fanciullo che imparava a parlare, era appena un bambino, come avrebbe potuto una creatura così piccina non seguire l'autorità dei più grandi e non considerare buono ciò che essi lodavano?» (*En. in ps.* 64, 6).

[8] *En. in ps.* 71, 5.

[9] «Questi filosofi (cioè i filosofi pagani, ma, con loro, possiamo intendere il *riconoscimento*, il paganesimo in generale) non vogliono credere a questa felicità (alla felicità cristiana), perché non la vedono, e si sforzano di fabbricarsene una assolutamente falsa, grazie ad una virtù che è tanto più superba, quanto più è menzognera» (19, 4, 5). L'edificazione idolatrica risponde alle esigenze della visibilità, della *possessio*: la beatitudine, la realizzazione pagana dev'essere qualcosa di tangibile, quindi di secolare: i pagani, «presi come sono dalla brama di essere soddisfatti dalla gloria di questo secolo» (17, 20, 2), «hanno voluto essere felici qui (nel *saeculum*) e con incredibile vanità procurarsi da soli la felicità (*a se ipsis beatificari*)» (19, 4, 1). Sul paganesimo come imprigionamento nel presente e nella visibilità, cfr. *Sermo* 32, 14.

[10] La Babilonia storica — la cui origine è rintracciata nella edificazione della torre babelica (cfr. 16, 4) — è la prima grandiosa manifestazione dell'ansia universalistica della città terrena, della *civitas huius saeculi* fondata da Caino: cfr. 16, 3, 1; 16, 10, 3; 18, 2, 2. *Babilonia* diviene quindi il simbolo della città terrena, retta dall'«*amor huius saeculi*» (*En. in ps.* 64, 2), fondata sul peccato: cfr. *De Civitate Dei* 17, 4, 3; 17, 16, 2; 18, 18, 1; 18, 41, 2. «Una sola città iniqua, Babilonia... Babilonia città degli empi» (*En. in ps.* 86, 6); «Babilonia, città di questo secolo, destinata a perire» (*En. in ps.* 145, 20). Essa è la città ove si

superba «immagine del cielo», che cerca di realizzare «il cielo in terra» (8, 23, 1), l'eterno nel *saeculum*. Il *riconoscimento* si fonda così su questo paradosso: ciò che è finito e mortale pretende di fondare un qualcosa di eterno e di stabile — in cui l'uomo possa, illusoriamente, identificarsi e riconoscersi, superando, dimenticando, la scissione, la carenza che lo costituiscono — nel fluire e nello svanire del tempo divoratore, adorando il tempo, «il mondo (ciò che è finito e creato) come suo dio» (7, 26).
Il soggetto carente che ama se stesso contro Dio non si limita quindi a concepire interiormente la sua avversione al Creatore, ma tende a ricostituire l'unità edenica perduta, ad «assolutizzare» (*ab-solvere*: esaltarsi dopo essersi slegati da qualunque relazione di dipendenza o di peccaminosità nei confronti di Dio) la propria immagine di Dio, senza Dio, contro Dio.
Abbiamo visto, nel par. c cap. 3, come la prima manifestazione idolatrica fosse la *societas diaboli*, fondata dalla superbia degli angeli ribelli, che cercano di costruire, contro Dio, la propria divinità. Il problema, a mio parere fondamentale, che bisogna porre al centro dell'analisi del *saeculum*, è che la *civitas diaboli* tende ad edificare la propria immagine idolatrica nel *saeculum* della storia umana decaduta: solo *in hoc saeculo* essa ha la possibilità di illudersi sulla propria divinizzazione, solo in questa storia i demòni possono trovare altre creature da ingannare — gli uomini — e farsi adorare come dei; solo in questa storia, infine, gli uomini possono, con i demòni, e ad essi sottomessi, ergere la loro unità contro Dio. Il *saeculum*, allora, non è soltanto il tempo del *nascondimento* e della morte, dell'«invisibilità» delle scelte interiori; ma il *saeculum* è anche il tempo del trionfo idolatrico, della realizzazione peccaminosa, del «male organizzato» nella grandiosa visibile manifestazione, oggettivizzantesi nell'«esteriorità» storica, della superbia creaturale.
Caratteristica decisiva del *riconoscimento* è, quindi, proprio questa necessità della manifestazione storica: la storia della *civitas huius saeculi* è tensione verso il possesso del tempo che assolutizza; è dare «forma» al *saeculum* — il proprio «spazio vitale» che deve riempire di se stessa (*sui*) —, rendendolo propria realizzazione, propria creazione e, quindi, propria consacrazione: propria storia [11]. Nel *saeculum*, la *civitas huius saeculi* si vuole rendere «presente», annullando lo svanire del tempo, illuminando e ordinando l'oscura e infame «materia» dell'esistere, nella creazione del senso glorioso del tempo. Il tempo non svanisce, ma è eternizzato nel riverberarsi duraturo del proprio rifulgere, della propria «*claritas*» [12].
«Gli interpreti latini hanno tradotto il termine δόξα...: significa tanto chiarezza (*claritas*) quanto gloria (*gloria*). La gloria rende uno famoso (*clarus*, chiaro, lucente, splendido) e la fama (*claritas*, lo splendore) rende uno glorioso, sicché i due termini coincidono. Secondo la definizione di antichi e illustri autori, la gloria è la fama accompagnata da lodi che uno gode universalmente» [13].
La *claritas* è quindi lo splendore che è fama e gloria, la

cerca unicamente la «felicità di questo secolo» (*En. in ps.* 138, 16): cfr. l'intera *En. in ps.* 136. *Babilonia*, come simbolo della *civitas huius saeculi*, si identifica, infine, con l'intera civiltà idolatrica pagana: cfr. *En. in ps.* 64, 6 e 136, 19-21; rappresenta il *saeculum* pagano: «La Scrittura con Babilonia raffigurò le genti pagane» (*En. in ps.* 86, 6).

[11] «La città terrena, che non sarà eterna — nella condanna definitiva infatti non sarà più una città —, ha qui (in questo secolo) il suo bene, che essa ha in comune e dal quale trae tutta quella letizia che si può trarre da questa realtà. E poiché questo bene non è in grado di togliere ogni angustia a quanti lo inseguono, questa città il più delle volte è in lotta con se stessa con contese, guerre e conflitti, sempre alla ricerca di vittorie che o sono mortifere o sicuramente mortali. Infatti, quale che sia la parte che è insorta a combattere contro l'altra, essa pretende di essere dominatrice di popoli, mentre è schiava dei ricchi e diventa apportatrice di morte la vittoria che ne eccita l'orgoglio; è invece semplicemente destinata alla morte se, riflettendo sulla propria condizione e sul declino di ogni realtà, trae più afflizione dalle avversità che possono accadere che orgoglio nella prosperità presente. Infatti essa non potrà continuare per molto a comandare su quelli che, vincendo, era riuscita a soggiogare» (15, 4). Il tempo disgregatore trionfa sulla volontà di potenza, di affermazione storica del finito, che, nella pretesa dell'assolutizzarsi e dell'eternarsi nel *saeculum*, non può che denunciare la propria carenza; la *civitas huius saeculi* si frantuma in se stessa, il sogno di «*una*» storia si infrange in una pluralità ostile di storie.

[12] Essa è «la grandezza (*dignitas*) di questo secolo», «ogni splendido fastigio (*praeclarum fastigium*) di questo secolo» (*En. in ps.* 71, 18); «La prosperità e la felicità di questo secolo, il gaudio temporale, l'onore temporale, sono come la luce di questa notte (della notte di questo secolo in cui gli uomini sono immersi)» (*En. in ps.* 138, 16).
[13] *Tr. in Ioh. Ev.* 100, 1; cfr. *ibidem*, 104, 3 e 105, 3.

grandezza che rifulge nell'essere riconosciuta e lodata: il *riconoscimento*. Inoltre, la *claritas*, la *gloria*, è una prerogativa del divino, e *clarificatio, glorificatio*, significa esaltazione, eternizzazione: Dio solo è vera *gloria*, vera *claritas* e, come vedremo, solo tramite Cristo e la sua *glorificatio* l'uomo può partecipare della *gloria* divina [14]. Ma, perversamente, la città terrena — i demòni e gli uomini da questi sedotti — usurpa a Dio la *claritas* — splendore, gloria, fama, esaltazione, eternità, divinità —: il *riconoscimento* pagano è perversa imitazione dello splendore glorioso di Dio:

«La città terrena trova la gloria in se stessa, la città celeste nel Signore. Quella cerca la gloria tra gli uomini, per questa la gloria più grande è Dio, testimone della coscienza. Quella solleva il capo nella sua gloria, questa dice al suo Dio: "Tu sei mia gloria e sollevi il mio capo". L'una, nei suoi capi e nei popoli che sottomette, è posseduta dalla passione del potere (*dominandi libido*); nell'altra prestano servizio vicendevole nella carità chi è posto a capo provvedendo, e chi è sottoposto adempiendo. La prima, nei suoi capi, ama la propria forza; la seconda dice al suo Dio: "Ti amo, Signore, mia forza"» (14, 28) [15].

---

[14] Sulla *gloria*, la *claritas*, come segno della potenza divina, scrive Agostino in *En. in ps.* 109, 12: «Questo splendore glorioso di Dio (*haec claritas Dei*) è la luce ineffabile, la fonte di luce senza possibilità di mutamento, la verità che mai viene meno, la sapienza che rimane in se stessa e rinnova tutte quante le cose: essa è la sostanza di Dio» (ed è indicativa l'opposizione tra la immutabile e vera *claritas* di Dio e il «*transitus huius saeculi*» (*ibidem*) ). Così, la *glorificatio*, o *clarificatio*, significa esaltazione, eternizzazione: divinizzazione: così «Gesù non era stato ancora clarificato quando la sua natura mortale non era stata ancora rivestita d'immortalità e la sua fragilità temporale non era stata ancora trasformata nella potenza eterna» (*Tr. in Ioh. Ev.* 62, 3); la vera *claritas*, dunque, spetta soltanto a Dio: lo stesso Cristo, in quanto uomo, è glorificato in quanto glorifica (attribuisce la divinità e lo splendore dell'eternità), in lui, non se stesso, ma il Padre: cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 43, 14; 44, 4; 63, 3; 106, 1; invece, «nella forma di Dio, Cristo sempre fu e sarà "*claritas*"; anzi non si può dire fu, come se non vi fosse più, né che sarà nella gloria, come se adesso non ci fosse ancora; perché senza inizio, senza fine sempre è "*claritas*"» (*Tr. in Ioh. Ev.* 104, 3). Cfr. *Ep.* 188, 3, 9.

[15] Così, nella *Praefatio* al *De Civitate Dei*, la «*gloriosissima*» città di Dio — la quale è glorificata, eternizzata nell'*Unus Christus*, nell'umile tributo di gloria che, in lui, attribuisce a Dio — è opposta alla superba glorificazione della città terrena: «Io so bene di quale forza ci sia



Il *saeculum*, ciò che è finito, mortale, oscuro, si erge nella sua gloria, nel fulgore della sua divinità (*claritas*); similmente, la più «gloriosa» realizzazione storica della città terrena (cui si fa già riferimento nel brano sopra citato, ove si parla della ricerca della gloria secolare nella sottomissione di popoli, e della *libido dominandi* che la caratterizza), l'impero romano, si presenta come una realtà divina: l'idolo romano, «quell'impero così vasto e durevole (*diuturnum*), splendido (*praeclarum*) e glorioso (*gloriosum*) per le virtù di tanti uomini» (5, 18, 3) è la realizzazione più alta della *claritas*, dello splendore terreno, della «gloria della città terrena», della «gloria umana del tempo presente» (*ibidem*) e dell'immortalarsi (essere *diuturnum*) in essi [16]. Il *riconoscimento*, la *claritas* secolare, presuppone, dunque, il superamento della dimensione «nascosta» dell'individuo in una realizzazione sociale. Abbiamo visto come una delle conseguenze del peccato originale fosse l'alienazione tra gli uomini: l'uomo vive in un ambiguo rapporto di socialità — non del tutto cancellata dal peccato — ed estraneità con i suoi simili. Il *riconoscimento* è il tentativo di superare l'alienazione, la differenza, l'estraneità tra gli uomini; questo rapporto, però, si caratterizza come tragico rapporto di confronto e di sopraffazione: per Agostino, infatti, gli uomini decaduti concepiscono il sociale unicamente come affermazione, imposizione di se stessi sui propri simili. La *gloria* terrena — il *riconoscimento* — si rivela quindi strutturata in due momenti: 1) l'unione sociale, lo «spazio» sto-

---

bisogno per convincere i superbi della grandezza dell'umiltà; la sua eccellenza, che non è usurpata dall'orgoglio umano, ma donata dalla grazia di Dio, supera tutte le altezze terrene, instabili (*nutantia*: il termine richiama l'ondeggiare del mare, la sinistra inconsistenza del *saeculum*) nella mobilità del tempo». Nella *Praefatio*, l'opera è quindi dedicata alla confutazione della *gloria*, della falsa e secolare *claritas* pagana, e, in particolare, delle «altezze», dei perversi idoli imperialistici, usurpazione del divino a Dio; e, d'altra parte, all'esaltazione del vero ed eterno rifulgere della città di Dio e della sua umiltà: proprio nell'affermazione di questa vera *claritas* si apre l'opera: «*Gloriosissimam civitatem Dei....*». Cfr. 17, 4, 3; *Tr. in Ioh. Ev.* 67, 2.

[16] Così, scrive Agostino a proposito dell'impero assiro, la grande potenza imperialistica che ha storicamente preceduto quella romana (cfr. 18, 2, 1), che «il suo re Nino, conquistatore di tanti popoli orientali, regnò e assicurò una grande prosperità, lasciando ai suoi successori un regno stabile e molto ampio, che doveva durare nel tempo (*diuturno tempore*)» (16, 10, 1).

rico, «altri» che possano riconoscere, esaltare la *claritas*; 2) la differenziazione all'interno di questa unione sociale. Paradossalmente, nelle *societates* costruite e rette dall'*amor sui*, ci si unisce per potersi esaltare nella differenziazione. Ma questa esaltazione della grandezza umana è vissuta soltanto nell'esteriorità di una realizzazione visibile, che non coinvolge — e non può coinvolgere — un giudizio sulla autentica, profonda dimensione dell'uomo: quella della sua interiorità. Soltanto chi si possiede, chi è sazio, chi è pieno — o, meglio, chi pretende di riempire, di coprire l'abisso, il vuoto esistenziale del *nascondimento* — può pretendere di rifulgere senza sprofondare in se stesso. Eppure le coscienze degli uomini rimangono abissi nascosti ed insondabili: il rifulgere è, allora, solo esteriore, «superficiale», «politico». I pagani, in realtà, posseggono solo la loro vanità, il loro vuoto, illusoriamente ricoperto, quindi non aperto ad una reale significazione — in quanto non confessato, non assunto come propria tragica dimensione —, non redimibile, bensì reso definitivo.

Il *riconoscimento*, il rifulgere secolare è, in tal senso, solo un *apparere*, un esteriore apparire privo di profondità e di autenticità [17]. L'uomo pagano, che vuole riconoscersi, cerca la gloria, la lode — il *riconoscimento* — a scapito dell'interiorità: «La vanagloria... è un vizio dell'anima che ama in modo perverso di essere lodata dagli uomini, disprezzando la testimonianza della coscienza» (12, 8) [18]. Questa *cupido gloriae* — che caratterizza l'*amor sui* e che si incarna in maniera perfetta nell'*ethos* romano —, questo desiderio che la propria grandezza venga riconosciuta, lodata, venerata persino, non si limita, però, ad un *riconoscimento* temporaneo, bensì tende a strutturarsi in una forma stabile e potenziata: «Crebbe talmente nei romani la brama della gloria (*cupido gloriae*), da apparir loro poca cosa la sola libertà se non era accompagnata dal dominio» (5, 12, 2). L'amore per la gloria si dilata fino ad essere brama del dominio, *libido dominandi* [19]: «Chi è troppo avido di gloria umana, ricerca con ardore anche il potere» (5, 19). «I romani amarono tanto ardentemente questa gloria, che per essa vollero vivere e non esitarono a morire. Tutte le altre passioni furono sorpassate dalla grandezza di questa («riuscendo a contenere la brama del denaro e molti altri vizi a favore di quest'unico vizio che è l'amore della gloria» 5, 13). Poiché sembrava loro ingloriosa la schiavitù della propria patria e gloriosi il suo dominio e il suo impero, desiderarono ardentemente e con ogni sforzo che fosse libera e poi dominatrice... Quest'avidità di lode e questa brama di gloria la spinse a tutte quelle imprese mirabili e sicuramente degne di stima e di gloria secondo l'opinione degli uomini» (5, 12, 1). Dal *riconoscimento* sociale, dall'affermazione della propria *claritas* all'interno della propria comunità, l'*amor sui* afferma il dilatato, «unico ed eterno» *riconoscimento* storico del dominio imperialistico: «Non vedo proprio cosa possa cambiare, in fin dei conti, per la sicurezza, la moralità, la dignità dell'uomo, se alcuni vincono ed altri perdono. Ciò serve unicamente a quel vanissimo fasto della gloria umana nel quale "hanno ricevuto la loro ricompensa" quanti bruciarono di quell'immane passione e intrapresero guerre feroci» (5, 17, 2). Partecipando allo stato pagano conquistatore — che è nella sua *transla-*

---

17 Così l'«*humana gloria*» afferma, riferendosi allo stesso Cristo: «Sai fare cose mirabili: fatti conoscere (*innotesce*), cioè mostrati (*appare*) a tutti per essere lodato da tutti» (*Tr. in Ioh. Ev.* 28, 4); è questa la concezione pagana della gloria: «Davano a Cristo consigli sul modo di arrivare alla gloria: secondo la mentalità del secolo (*saeculariter*), e mossi da affetto terreno, lo esortavano a non rimanere nascosto e ignorato» (*ibidem*, 28, 5).

18 Il pagano rinuncia alla sua interiorità, vivendo alienato nel *riconoscimento* politico della sua virtù: «In effetti la gloria, oggetto della bruciante passione dei romani, non è altro che una buona opinione che alcuni uomini hanno di altri uomini; perciò è preferibile la virtù, la quale non si appaga di quell'umano riconoscimento (*humano testimonio*) che non sia, prima di tutto, quello della propria coscienza» (5, 12, 4). Coloro i quali non si curano della propria interiorità, ripongono il loro essere al di fuori di loro stessi; tendono ad esaltarsi nell'essere riconosciuti valenti: la loro eventuale virtù non è, quindi, vissuta interiormente in dialogo e confessione con Dio, ma deve tutta realizzarsi esteriormente, manifestarsi (anche in maniera fittizia: chi cerca la gloria pagana, «combatte con frodi e inganni, volendo sembrare buono pur non essendolo» (5, 19); cfr. 5, 12, 3), per essere ricōnosciuta e lodata. Cfr. *En. in ps.* 9, 24.

19 Scrive ironicamente Agostino: «Un titolo di merito di Cesare fu l'aver ricercato avidamente un grande comando, un esercito, una nuova guerra in cui potesse rifulgere il suo valore. In tal modo egli andava incontro alle aspirazioni di uomini di grande valore, i quali volevano che Bellona spingesse alla guerra popoli miserabili, creando scontri cruenti, in cui ci fosse modo per il loro valore di risplendere adeguatamente. A tanto li spingeva l'avidità della lode e la brama di gloria» (5, 12, 2).

*tio* da Babilonia a Roma, la presenza costante della città del diavolo nella storia pagana, ovvero è il darsi storico della città terrena prima dell'avvento di Cristo —, l'uomo superbo ritiene di *riconoscere* l'assoluto come realizzato: nello stato dominatore, nella sua civiltà, si ritrova e si completa, fino a riconoscersi partecipe dell'edificazione del «divino»[20].
Come cercherò di dimostrare nella Parte Terza di questo lavoro, la storia di Roma è proprio la storia del tentativo umano di fondare, nel tempo, un «eterno» che venga adorato, un assoluto che sia riconosciuto e che domini. Nella storia di Roma Agostino legge la splendida, grandiosa, *famosa — praeclara —* e, allo stesso tempo, misera, viziosa affermazione dell'umano senza e contro Dio: la visibilità della grandezza umana, e, in essa, l'uomo che afferma se stesso, che pretende di ritrovarsi dallo smarrimento esistenziale, si riconosce sazio nella fruizione dell'idolo, il «divino» visibile, tangibile, che è proprio presente possesso[21].
Quindi, soltanto dopo l'analisi sopra condotta dei termini *gloria* e *claritas*, possiamo comprendere la pregnanza delle affermazioni agostiniane sull'ideologia romana: dire che Roma è retta dalla *cupido gloriae* significa dire qualcosa di molto più forte di ciò che comunemente si è interpretato: vuol dire che Roma si considera la luce del mondo, del *saeculum*, come *il divino* che dev'essere esaltato e riconosciuto nel suo splendore, come l'assoluto che dà senso all'esistere: l'essere creaturale non è più dono di Dio, ma si incurva su se stesso, si dona a se stesso, diviene propria conquista.

---

20 «I romani si sono fabbricati, nella loro delittuosa superbia, i propri dei, utilizzati, però, come mezzo per il proprio dominio. Essi hanno affermato la gloria della propria potenza al posto dell'umile rendimento di gloria all'unica autorità di Dio. In ciò è chiaramente rivelato come qualsiasi affermazione religiosa dell'uomo decaduto debba divenire affermazione politica: l'uomo pone la propria speranza, anziché nel Dio trascendente, in grandezze passeggere, tramite le quali spera di fondare ciò che permane. La romanitas si rivela pertanto come la più importante forma storica di una religiosità politica, come il perfetto rinnegamento di Dio» (F. G. MAIER, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955, p. 208).
21 «I principi della città terrena mangiano sin dal mattino, vale a dire prima dell'ora dovuta, senza aspettare l'ora opportuna, che è la vera felicità del secolo futuro, presi come sono dalla brama di essere soddisfatti dalla gloria di questo secolo» (17, 20, 2).



Quindi, la *gloria* secolare, la superbia creaturale, ha già avuto, nel *saeculum*, la propria ricompensa: «Così i romani hanno trascurato i loro interessi privati per quelli pubblici, cioè per lo stato e per il suo erario, resistendo all'avidità, prodigandosi per la patria con libertà di spirito, senza essere preda della passione o di quelli che le loro leggi considerano delitti. Con questi atteggiamenti, come se fossero la vera via, si sono volti verso gli onori, il potere, la gloria. Hanno ricevuto onori presso quasi tutti i popoli, hanno imposto le leggi del loro impero a molti altri e a tutt'oggi la letteratura e la storia presso quasi tutte le nazioni li rendono pieni di gloria. Non c'è quindi motivo di lamentarsi della giustizia del sommo e vero Dio: "hanno già ricevuto la loro ricompensa (*mercedem*)"» (5, 15). I romani vivono, dunque, nel loro mondo, nel mondo creato, significato da loro stessi: l'impero; la civiltà romana, pertanto, non è tanto condannata in quanto civiltà corrotta, depravata — questo è solo un aspetto secondario della critica agostiniana —; essa è condannata, in primo luogo, proprio per il suo perverso, superbo splendore: Roma trova il suo senso, la sua virtù, la sua «via», la sua gloria, in se stessa: non è affogata tanto dai suoi vizi, quanto dalle sue superbe virtù. In tal senso, di fronte agli uomini e di fronte a Dio stesso, i romani hanno già ricevuto la loro *merces*, il premio secolare e terreno esaltante il successo dei propri sforzi. All'*amor sui* Dio stesso riconosce il principio dell'immanenza. Ma così facendo Dio si cela all'uomo superbo, lo abbandona nella prosperità secolare, premiandolo[22]: dà la giusta ricompensa, ma non dona la grazia: è un Dio giusto, ma non un Dio d'amore[23].

---

22 «Nessuno si congratuli con l'uomo che prospera nella sua vita, e il cui peccato non è punito, mentre non manca chi lo loda: questa è la vendetta maggiore del Signore. Infatti il peccatore ha irritato il Signore fino al punto di patire queste cose, cioè di non patire i flagelli della correzione... Molto si adira quando non indaga e quasi dimentica e non sta attento ai peccatori, mentre si raggiungono ricchezze ed onori con frodi e delitti» (*En. in ps.* 9, 22); «Vedi certi uomini ridere felici e vantarsi in mezzo alle prosperità di questo secolo. Non ricevono colpi, o meglio sono sotto colpi peggiori; le loro battiture sono più gravi, in quanto essi hanno perduto il senso del dolore» (*En. in ps.* 122, 6), cioè in loro è assente il senso della carenza di Dio. Cfr. *Confessiones* 3, 2, 3.
23 La *merces* pagana, ricompensa di meriti umani, *riconoscimento*, esclude la *merces* divina della grazia: «E la grazia non è data per

Il *saeculum* pagano è dunque un circolo («*circuitus*» 12, 14, 1), avvolto su se stesso, rinchiuso in se stesso: esso è tempo eternizzato, tempo il cui svanire è illusoriamente rimosso nell'idolo del permanere e del durare o nell'idolo dell'eterno ritorno di tutte le cose; il *saeculum* pagano è, pertanto, la negazione di una significazione verticale del tempo, di un senso trascendente del tempo, di un dono del tempo[24]. Il circolo idolatra dell'immanenza proprio del *saeculum* pagano, tempo del peccato della perversa imitazione di Dio, tempo storicamente culminante nella divinizzazione dello stato romano, nell'essere *saeculum* della gloria terrena, *saeculum* del *riconoscimento*, si rivela, comunque, soltanto un superbo e vano fraintendimento: la gloria, la *claritas* pagana non è che un accecamento, un abbaglio, un «esser fiorito nell'ombra»[25]: «quel culmine di felicità temporale è stato come un sogno, per cui uno, svegliandosi, si trova di colpo privato di tutte le false gioie che sognava» (10, 25), come «una gioia che abbia lo splendore e insieme la fragilità del vetro, di cui si tema la improvvisa rottura» (4, 3). Non essendo il *saeculum* ricondotto umilmente alla sua scaturigine, all'Eterno, nello smemorarsi gaudente del suo Fondamento, della sua dipendenza, esso è tempo alienato che conduce al nulla della morte eterna, all'assoluta infondatezza: l'assolutizzazione del tempo è l'assolutizzazione della morte[26].

---

meriti, come fosse una ricompensa (*merces*), ma, essendo un dono, è data gratuitamente (*gratis*)» (*En. in ps.* 77, 24); «La nostra ricompensa (*merces*) si chiama grazia. Se è grazia, è data gratuitamente (*gratis*)» (*En. in ps* 31, II, 7). Cfr. *En. in ps.* 118, S.12, 2 e *Sermo* 100, 3, 4. La *merces* pagana rivela, invece, la sua vanità: «Nella vanità poi occupa il primo posto la ricerca del plauso degli uomini. Per suo amore compirono gesta notevoli coloro che passano come i grandi del secolo e che nelle città pagane hanno riscosso i più grandi elogi. Essi ambivano la gloria non presso Dio ma presso gli uomini, e per ottenerla vissero con prudenza, fortezza, temperanza e giustizia. La raggiunsero di fatto e ricevettero adeguata ricompensa (*mercedem*). Essendo vani, la loro ricompensa fu la vanità, quella vanità da cui il Signore voleva fossero distolti gli occhi dei suoi fedeli... Egli sempre ammonisce di non agire con l'intenzione di ottenere la lode degli uomini. Anzi afferma che chi si comporta in questa maniera ha già ricevuto la sua ricompensa. Non otterrà quindi la ricompensa eterna che è riservata ai santi presso il Padre, ma la ricompensa di cui vanno a caccia coloro che nella loro opera si prefiggono la vanità» (*En. in. ps.* 118, S.12, 2).

[24] Sulla concezione pagana del tempo come *circolo*, scrive von Balthasar: «Tale è il tempo del peccato e dei peccatori, il tempo in cui Dio non appare perché l'uomo ne fugge l'incontro, il tempo che si converte in una punizione per l'uomo. L'uomo può cercare di sfuggire a questo tempo, costruendosi un'«eternità» filosofica o mistica atemporale, la quale, però, poiché non esiste, lo risospinge sempre a vivere il tempo vuoto e che annienta, in cui l'uomo si «progetta» e ritorna a se stesso. È questo il tempo in cui i popoli «vivono senza avere speranza, né Dio, nel mondo» (Eph. 2, 12), il tempo come eterno ritorno dell'uguale indifferente, serrata espressione di un'esistenza incomprensibile... Il tempo smarrito sfociante nell'annientamento del tutto» (H. U. Von Balthasar, *Teologia della storia*, tr. it. P. Brancoli Busdraghi, Brescia 1969, pp. 31-2).

[25] *En. in ps.* 53, 3.

[26] In *De Civitate Dei* 5, 17, 2, Agostino oppone alla «solida gloria» di Dio, e della «vita eterna» che in lui si gode, le «lodi vuote (*inanes*)» della «gioia temporale», «il vuotissimo orgoglio (*inanissimum fastum*) della gloria umana»: «e se anche questa generazione perversa riconoscesse che l'onore deve essere solo dei migliori, neppure in tal caso lo si dovrebbe tenere in gran conto, perché è fumo di nessuna consistenza»; dunque «acquistare un nome famoso sulla terra» non è che «gloria vana» (15, 21). L'immagine del fumo richiama ancora la superbia: «Osservate come il fumo assomigli alla superbia: esso sale in alto, si gonfia, svanisce, per cui giustamente scompare, perdendo qualsiasi consistenza» (*En. in ps.* 101, S.1, 14); cfr. *En. in ps.*72, 26. Così, «ogni gloria dell'uomo (*claritas hominis*) che viene computata sul metro dell'altezza temporale del secolo, la si può paragonare all'erba... E la gloria della carne (*claritas carnis*) è come il fiore dell'erba» (*En. in ps.* 71, 18). «Tutto lo splendore del genere umano, gli onori, il potere, le ricchezze, le affermazioni dell'orgoglio, le minacce, sono un fiore d'erba... Mettendo a confronto tutto il fiorire di una qualsiasi casata con i lunghi e duraturi secoli dell'eternità, esso appare come un fiore di campo... Tutto quanto in un anno fiorisce e risplende ed è bello, non ha durata annuale e, ad essere esatti, non può prolungarsi per l'intero corso dell'anno... Proprio quello che è sommamente bello, decade rapidamente» (*En. in ps.* 102, 22). Così, a proposito dei peccatori di superbia, scrive Agostino: «Sono stati saziati dalle loro immaginazioni (*phantasmata*), non dalla tua verità, che respingono e fuggono per cadere nella loro vanità» (*De Trinitate* 4, Proemio, 1).

Capitolo undicesimo

# Il «saeculum» tempo della possibilità. Il senso della storia nella dialettica dell'esistenza cristiana: la «riconoscibilità»

> «Nessuno può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo» (*Tr. in Ioh. Ev.* 2, 2).

> «Dobbiamo penetrare più profondamente le parole dell'Altissimo, che si manifesta *(manifestat)* quel tanto che ci è sufficiente per trovarlo e nuovamente si nasconde *(occultat)* affinché noi continuiamo a cercare» (*Tr. in Ioh. Ev.* 63, 2).

Con l'incarnazione di Cristo, la grazia di Dio fa irruzione nella storia e l'umanità è liberata dalla prigionia del *saeculum* come tempo pagano del *riconoscimento*: il circolo vizioso e dannato del tempo dell'alienazione che si rovesciava necessariamente nel tempo peccaminoso dell'identità idolatrica è spezzato: «*Circuitus illi iam explosi sunt*» (12, 21, 4). Se il *saeculum* era il tempo infecondo e sterile che condannava l'umanità alla necessità del peccato e della conseguente morte eterna, dopo l'avvento di Cristo, con il diffondersi della sua chiesa per il mondo, il *saeculum* diviene il tempo della grazia e della misericordia, in cui «la pioggia della parola divina» (16, 37), «il seme della buona novella» (18, 49) rendono feconda «la fossa che è senz'acqua» (18, 35, 2) della natura umana decaduta[1]. Hanno

[1] «In tutte le genti è apparso il Vangelo di Cristo; la pioggia si è manifestata, scoperta (*nuda*) è la grazia di Cristo, non è più coperta dal velo» (*En. in ps.* 45, 10). «La grazia del tempo presente» (*De Pecc. Mer. et Rem.*, 1, 6, 6) è pertanto il tempo della maturità distinta dall'oscurità peccaminosa del tempo precedente: «È tempo notturno non ancora maturo il periodo che ha preceduto la pienezza dei tempi: nel qual caso la maturità sarebbe il tempo in cui Cristo si è manifestato nella carne» (*En. in ps.* 118, S.29, 4). Il tempo della grazia è, dunque, il tempo del mattino, «il periodo in cui spuntò una luce a coloro che giacevano nell'ombra della morte» (*En. in ps.* 118, S.29, 5); «Finché dura la vita presente è notte; e come si è rischiarata questa notte? Con



pertanto inizio «i tempi del nuovo secolo (*novi saeculi*), cioè della chiesa»[2], che è, appunto, «la piena di grazia, la madre feconda»[3] (17, 4, 3). Il *novum saeculum* è identificato, quindi, con il millennio dell'Apocalisse[4], simboleggiante, infatti, «l'insieme di tutti gli anni di questo secolo allo scopo di evidenziare con un numero perfetto la stessa pienezza del tempo» (20, 7, 2), ove per «questo secolo» si deve intendere «tutto il tempo... che va dalla prima venuta di Cristo fino alla fine del mondo, quando avverrà la sua seconda venuta» (20, 8, 1).
La storia cambia quindi di segno: alla signoria del demo-

la discesa di Cristo. Cristo assunse una carne terrena e così illuminò la nostra notte» (*En. in ps.* 138, 14); così, nel *novum saeculum* rischiarato, «gli uomini sono liberati tramite il nome di Cristo dal giogo delle pene infernali degli spiriti immondi ed elevati dalla notte della più funesta empietà alla luce della pietà salvifica» (*De Civitate Dei* 2, 28). In tal senso, il *saeculum* della grazia sarà il rovesciamento di quello idolatrico: «Il Signore Gesù Cristo non per altro fine è venuto nella carne e, presa la natura di servo, si è fatto obbediente fino alla morte di croce, se non per vivificare, salvare, liberare, redimere, illuminare con questa somministrazione di grazia misericordiosissima tutti coloro dei quali, ammessi a vivere come membra del suo Corpo, egli è il Capo per la conquista del regno dei cieli. Costoro prima (qui Agostino si riferisce, quindi, ad un tempo universale del peccato) vivevano nella morte, nella malattia, nella schiavitu, nella prigionia, nelle tenebre dei peccati, sotto il dominio del diavolo principe dei peccatori» (*De Pecc. Mer. et Rem.* 1, 26, 39). Sul tempo della grazia, cfr. H. I. Marrou, *Teologia della storia*, pp. 80-88.

[2] *Sermo* 50, 9.

[3] Figura della chiesa è Sara: sterile, non poteva generare cittadini della città celeste: «all'età mancava la fecondità» (15, 3). Il *saeculum* pagano era un tempo infecondo; solo in vecchiaia, *dopo* il tempo naturalmente sterile, la grazia di Dio feconda il *saeculum* pagano: «Cristo doveva venire nella vecchiaia dello stesso mondo. Venne quando tutto stava invecchiando e ti fece nuovo. La natura fatta, la natura creata, la natura destinata ad andare in rovina, già volgeva al suo tramonto. Era inevitabile che fosse colpita da molte sofferenze; Cristo non solo venne a consolare te tra le sofferenze, ma anche a prometterti il riposo per l'eternità. Non desiderare di restare attaccato ad un mondo decrepito e non rifiutare di ringiovanire unito a Cristo, che ti dice: «Il mondo va in rovina, invecchia, si sfascia, respira affannosamente per la vecchiaia. Non temere, "la tua gioventù si rinnoverà come quella dell'aquila"»» (*Sermo* 81, 8). Cfr. *De Civitate Dei* 16, 26, 2.

[4] «Mentre dunque il diavolo è legato per mille anni, per mille anni regnano anche i santi assieme a Cristo, e questo periodo si deve intendere allo stesso modo come il tempo della sua prima venuta» (20, 9, 1).

nio e dell'idolatria sul *saeculum* si sostituisce la manifestazione della potenza di Dio che, in Cristo, tramite la sua chiesa, redime il tempo decaduto e sottomette le potenze demoniache. La liberazione dai vincoli del peccato non è, quindi, un'azione soltanto soggettiva, interiore, nascosta nelle invisibili profondità delle coscienze individuali, ma è, in primo luogo, un universale ed oggettivo, storico processo di redenzione, visibile nello straordinario diffondersi della chiesa e, in particolare, nel sostituirsi del vero e salvifico culto cristiano agli empi inganni demoniaci del culto pagano. L'irradiarsi della grazia divina comporta, quindi, un vero e proprio mutamento di «civiltà», ovvero di *civitas*: di cittadinanza interiore, certo, che però, oltre a rendersi manifesta nel segno cultuale, lo presuppone [5].

[5] Il *saeculum*, il *mundus*, passa così da *Babilonia*, dalla *civitas terrena*, a *Gerusalemme*, alla *civitas Dei*: «Questa regina di tutte le genti (la chiesa, prima prigioniera del *saeculum* pagano) viene liberata... e dal peggiore dei re passa al migliore, cioè dal diavolo passa a Cristo» (17, 16, 2); «Osservate come sono state abbattute le popolazioni di Babilonia... Vengono sterminati i pagani e infranti gli idoli. In che senso, chiederai, vengono uccisi i pagani? Nel senso che passano ad essere cristiani. Cerco un pagano e non lo trovo; è diventato cristiano. Quindi il pagano è morto» (*En. in ps.* 149, 13). Cristo «col suo insegnamento di salvezza impedisce la venerazione di dei falsi e bugiardi e, respingendo e condannando in virtù della sua autorità divina ogni scandalosa e colpevole cupidigia, sottrae gradatamente ad un mondo, che da ogni parte si dissolve e sprofonda nei vizi (ove il *mundus* è proprio la civiltà pagana, immorale a causa della sua idolatria), la sua famiglia (la chiesa), costituendo con essa la sua città eterna e gloriosissima» (*De Civitate Dei* 2, 18, 2). Alla «moltitudine dei credenti nel vero Dio sparsi per il mondo intero» corrisponde l'inarrestabile «crollo del culto degli idoli e dei demòni» (10, 32, 2); «Il sacrificio cristiano si estende per tutto il mondo» (17, 5, 2); alla chiesa «i popoli accorrono confessandola regina ed esaltandola con lodi eterne» (17, 16, 2); «Il profumo del nome di Cristo riempie il mondo come un campo» (16, 37). «Ormai tutto il mondo è un coro di Cristo» (*En. in ps.* 149, 7); «il nome di Cristo è glorificato (*clarificatur*) tra tutti i popoli... Cristo ormai cammina per così dire sopra il mare (il saeculum)» (*Sermo* 75, 7, 8); «Dopo la sua resurrezione il suo nome cominciò ad essere onorato anche in questo secolo in cui era stato disprezzato, accusato, ucciso; in tal modo egli, che a causa della passione della carne era arrivato in fondo al mare ed era stato sommerso dalla tempesta, con l'onore del suo nome calpestava il collo dei superbi come la spuma delle onde. È in tal modo che adesso vediamo il Signore camminare per così dire sul mare, e vediamo sotto i suoi piedi tutta la rabbia di questo secolo» (*Sermo* 75, 6, 7); cfr. *En. in ps.* 97, 8.



In tal senso, Agostino teologo della grazia (che precede e rende possibile la libertà dell'individuo) non può che essere teologo della storia (il sommovimento epocale del mondo precede e rende possibile la conversione interiore dell'individuo).
Ed è proprio la concezione del *saeculum* come tempo del dissolversi, in quanto tempo della pena del peccato, del *nascondimento*, che richiama necessariamente l'intervento rischiaratore della grazia di Dio, per scorgere, in un insensato e mortale succedersi di «schegge» temporali [6], un senso duraturo, una storia.

Così gli apostoli, «mandati da Cristo... verso il mare di questo secolo», radunano nelle reti della fede e della chiesa «innumerevoli pesci di tutte le specie» (*De Civitate Dei* 22, 5), sottraendoli alla dannazione del mare stesso. E, come sottolinea con forza Agostino, tutti questi sono «fatti che sono tanto evidenti» (17, 16, 2). Il *novum saeculum* è, quindi, il tempo del grande sommovimento del *saeculum*, del *mundus*: «Cristo incarnandosi realmente... scuote il mare e la terraferma, quando è annunciato nelle isole e nel mondo intero; così vediamo che tutte le genti sono mosse alla fede» (18, 35, 1). «Come spiegherò il significato delle parole: "Per le cose che saranno mutate"? Che dirò? Chiunque è mutato le conosce. Chi sente queste parole... veda che cosa era e veda che cos'è ora. E dapprima si renda conto come è mutato il mondo (*ipsum mundum videat commutatum*); prima adorava gli idoli, ora adora Dio; prima serviva le cose che aveva fatto, ora serve colui dal quale è stato fatto... Ora i pagani rimasti temono le cose che sono cambiate; ebbene, leggano le profezie, prestino orecchio a colui che ha promesso, credano a colui che ha compiuto. Ma, fratelli, anche ciascuno di noi è mutato dal vecchio uomo nel nuovo; da infedele è diventato fedele... Si cantino dunque per noi le parole: "Per le cose che saranno mutate", e si cominci così a narrare per opera di chi sono state mutate» (*En. in ps.* 44, 2): la conversione, il sommovimento interiore, non può prescindere dalla constatazione dell'universale sommovimento storico-oggettivo; cfr. il fondamentale capitolo del *De Civitate Dei* 8, 24, 1-3; cfr., inoltre, 22, 29, 1 e *En. in ps.* 147, 26. L'esaltazione del sommovimento del mondo viene da Agostino ricollegata costantemente al tema della realizzazione delle profezie dell'Antico Testamento nella storia della chiesa; a questo tema è dedicata grande parte del libro XVIII del *De Civitate Dei*: cfr., in particolare, le trattazioni delle profezie di Isaia (18, 29, 1-2), di Michea (18, 30, 1), di Naum (18, 31, 2), di Sofonia (18, 33, 2): la constatazione dell'abbattimento del culto idolatrico e del prostrarsi di tutti i popoli dinanzi alla vera fede, spinge Agostino a vedere relizzate — o in via di realizzazione — tutte queste profezie; cfr., a proposito, 17, 8, 2; *En. in ps.* 44, 14; 45, 10 e 15; 59, 2 e 9; 62, 20; 88, S.2, 12; 98, 2-5-14; 109, 11 e 18; *Sermones* 24, 6; 45, 6; 105, 7, 9; 110, 4.
[6] Il *dissilire* — il frantumarsi in schegge temporali della coscienza

La *historia* pagana, infatti, si rivela incapace di dominare l'intero corso del tempo, e quindi di scorgere in esso un'unità di senso: essa non ha «in alcun modo potuto investigare una così larga serie di secoli, né incontrare, per così dire, un termine (*metam*) al centro di questo scorrere dei secoli, che come un fiume trascina il genere umano, né il cambiamento di rotta che porta ciascuno al suo punto di arrivo particolare. Queste cose non hanno potuto scrivere gli storici, perché troppo lontane nell'avvenire e nessuno ne ha fatto l'esperienza e la narrazione. Né questi filosofi migliori degli altri (cioè Plotino e Porfirio) ne hanno avuto la visione intellettuale in quelle supreme ed eterne regioni, altrimenti non si sarebbero accontentati di indagare il passato, come possono fare gli storici, ma svelerebbero anche il futuro. Coloro che ebbero questo potere... ebbero presso di noi il nome di profeti»[7]. Questo brano del *De Trinitate* evidenzia come qualunque «filosofia della storia» sia, per Agostino, improponibile[8]: il *saeculum* non può trovare in se stesso (come pretendono di di fare gli storici) o a partire da se stesso (come pretendono di fare i filosofi neoplatonici, che pensano sì l'eterno, ma senza riuscirne a cogliere la radicale alterità rispetto a tutto ciò che si dà nel *saeculum*) il proprio centro, la propria *meta*. La *historia* profana non può che essere in se stessa contraddittoria — essa si frantuma in una pluralità babelica di *historiae* —, perduta dietro il disperato tentativo di numerare ciò che non può scorgere, né dominare, condannata a «descrivere» la sua stessa dissoluzione[9].

---

dell'individuo non «consolidato da Dio» — può essere considerato come lo stesso destino dell'intera storia umana abbandonata a se stessa: storia di consumazione e di morte, storia insensata, storia dell'impossibilità della storia.

[7] *De Trinitate* 4, 16, 21. Cfr. *De Civitate Dei* 11, 3.

[8] Come rileva giustamente Padovani, «lo storicismo agostiniano è teologico, sopranaturale e rivelato» (U. A. PADOVANI, *Storicismo teologico agostiniano e storicismo filosofico hegeliano*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, II, p. 179). In tal senso, si può parlare soltanto di una «teologia della storia» agostiniana, in quanto soltanto tramite il ricorso alla rivelazione delle Scritture il *saeculum* acquista senso e significato, diviene storia; non si può parlare, invece, di una «filosofia della storia», di una storia che possa trovare al suo interno il senso del suo sviluppo: cfr. U. A. PADOVANI, *La Città di Dio di Sant'Agostino: teologia e non filosofia della storia*, in Rivista di filosofia neoscolastica, suppl. spec. XXIII, Milano 1931, pp. 220-263; cfr., su questa linea, K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Milano 1979, p. 192. Sulla base di queste considerazioni, non posso condividere il tentativo di Marrou (cfr. H. I. MARROU, *La théologie de l'histoire*, in Augustinus Magister, Paris 1954, III, p. 203) volto a concepire, accanto alla «teologia della storia», una «filosofia della storia» agostiniana; a mio parere, nella concezione agostiniana, o il *saeculum* è significato da Dio, e la storia non è che una «metastoria» (cfr. V. LOI, *Il «De Civitate Dei» e la coscienza storiografica di Sant'Agostino*, in «La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità»-Atti del convegno di Erice (1978) Messina 1980, pp. 484-485), oppure il *saeculum*, nel tentativo di auto-significarsi, fonda soltanto una pseudo-filosofia della storia, l'affermazione di un senso soltanto fittizio (per es., l'edificazione pagana di un impero eterno), confutabile tramite il ricorso all'indagine razionale e demitizzante della storia umana (per es., la constatazione della *translatio imperii*); d'altra parte, tale eventuale «filosofia della storia» si dà unicamente come imitazione perversa — destinata immancabilmente allo scacco — della «teologia della storia», della significazione trascendente del *saeculum* (cfr. la Parte Terza di questo lavoro): la pseudo-filosofia della storia è quindi assorbita nella teologia (vera sapienza, vera filosofia) della storia come sua immagine deformata; diviene storia della *civitas terrena* che è una realtà *mistica*, teologicamente rivelata al di sotto dello scorrere del *saeculum*, come perdurante, perverso progetto di identità idolatrica, come caricatura della storia della *civitas Dei*, che solo questa può rendere possibile. Il *saeculum*, in quanto tempo dell'assoluto *nascondimento* del senso, non può che originare un «antistoricismo», la consapevolezza dell'assoluta insensatezza della storia; ma l'uomo non può tollerare l'assoluto smarrimento del senso, l'«antistoricismo», e afferma, quindi, uno «storicismo», una filosofia della storia, dell'immanenza del senso; ma questa non può che essere fittizia. Solo grazie a Dio, il *saeculum* può ricevere un senso, divenire tempo redento della «teologia della storia»; cfr. J. CHAIX-RUY, *Antihistorisme et théologie de l'histoire*, in Recherches Augustiniennes, I, Paris 1958, pp. 287-301.

[9] Cfr. 12, 11, ove babelicamente sorgono una pluralità di conteggi contrastanti riguardanti la durata della «storia dei tempi», del *saeculum*; ma nella loro contraddittorietà, queste ricostruzioni si annullano reciprocamente, mentre la vera durata del *saeculum* è rivelata dall'univocità salvifica della Bibbia. Così, «tra quanti raccontano il passato nessuno è più degno di fede di chi ha predetto anche un futuro che vediamo ora realizzato (di chi domina, quindi, dall'alto la storia). La stessa divergenza tra gli storici è un motivo ulteriore per credere piuttosto a chi non contraddice la storia che noi consideriamo divina. Quindi i cittadini dell'empia città, sparsi su tutta la terra, leggendo i loro autori più dotti, la cui autorità non sembra contestabile, ma tuttavia in disaccordo, non sanno più a chi credere; noi invece, sorretti dalla divina autorità nella storia della nostra religione, non esitiamo a ritenere falso tutto ciò che le si oppone, indipendentemente dalle affermazioni proprie della storia profana» (18, 40). In tal senso,

Agli «impotenti» storici e filosofi pagani [10], Agostino contrappone i profeti illuminati dallo Spirito Santo, dalla grazia, che possono, pertanto, scorgere «le cause degli eventi futuri, come già presenti nel supremo principio delle cose» [11]. Soltanto in Dio è possibile scorgere e «solidificare» una storia: solo Dio, infatti, essendo al di là dello svanire oscuro del *saeculum*, può possedere il tempo come unificato (e quindi ispirare l'anticipazione profetica) e, essendo il *Senso*, donare ad esso un senso, cioè un significato e una direzione: una storia, appunto [12].

la storia pagana è soltanto «storia del tempo esteriore» (M. F. SCIACCA, *Il concetto di storia in S. Agostino*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, I, p. 193), storia della *distensio* nella molteplicità irrelata, scheggiata di fatti in-significanti (dimenticati) e contraddittori.

[10] È in *De Trinitate* 4, 17, 23 che Agostino definisce impotenti i filosofi e gli storici pagani; cfr., inoltre, *De Civitate Dei* 10, 32, 3, ove Agostino riporta la dichiarazione di impotenza di Porfirio, il quale, rifiutando la rivelazione cristiana, rinuncia a trovare un senso nella storia profana e non riesce a cogliere, nel *saeculum*, la presenza di una storia divina.

[11] *De Trinitate* 4, 17, 22.

[12] «Grandi cose si sono compiute, ma profeticamente! Sulla terra, ma ispirate dal cielo; per mezzo di uomini, ma per volontà di Dio» (16, 37). È questa la più sintetica definizione agostiniana di «teologia della storia»; ed è questa dimensione verticale di significazione del *saeculum* che fa sì che «la storia non sia un mero racconto di accadimenti temporali, senza vera connessione interna... La dimensione verticale rompe e annulla tutta la classe degli storicismi e ci dà l'intellegibilità della storia come processo oggettivo e unitario che ha un principio, una dialettica reale e un fine preconcepito e invariabile» (R. FLÓREZ, *Temporalidad y tiempo en la «Ciudad de Dios»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, I, p. 182); cfr., a proposito, 17, 1. Come rileva Marrou, «se la storia acquista un valore positivo, se il tempo vissuto è uno strumento di progresso (verso l'eternità), questi caratteri rivelano non l'ordine della natura, ma quello della grazia» (H. I. MARROU, *L'Ambivalence du temps de l'histoire*, p. 71). «La storia assume valore positivo di progresso solo quando Dio ne diventa l'autore e il protagonista, cioè nell'ordine soprannaturale» (V. LOI, *op. cit.*, p. 485). Pertanto, la reale scansione della storia è teologica: quella delle sei età del *saeculum* (cfr. 22, 30, 5 e 16, 24, 2) o delle tre età dell'azione della grazia (cfr. *Sermones* 72, 2, 3 e 110, 1); cfr., a proposito, *De Trinitate* 4, 4, 7; cfr. P. SINISCALCO, *Roma e le concezioni cristiane del tempo e della storia nei primi secoli della nostra era*, in Roma Costantinopoli Mosca. Atti del I Seminario internazionale di Studi Storici «Da Roma alla terza Roma», (1981), Napoli 1983, pp. 37-38.



Dunque, «la coincidenza tra la profezia e i dati della storia», come scrive Amari [13], è proprio la fondazione della «teologia della storia» agostiniana: la comprensione che un Eterno, rivelatosi all'uomo tramite le Scritture e le profezie in esse contenute, regge e significa il tempo. In tal senso, il sottolineare che le profezie veterotestamentarie sono realizzate o realizzantisi nella storia della chiesa significa ricondurre la storia alla sua scaturigine: cogliere l'infinita grazia e l'infinita *claritas* di Dio; ciò che era del tutto occultato nel *saeculum* pagano, e solo adombrato nella storia giudaica, si rivela, appare universalmente in tutta la sua forza dirompente: Dio è il Signore del tempo, cioè il creatore della storia [14].

Il *novum saeculum* è, pertanto, il tempo gioioso dello svelamento del senso: il tempo dell'illuminazione dell'errare tenebroso e insensato dell'uomo [15]; esso è tempo della

[13] G. AMARI, *Il concetto di storia in Sant'Agostino*, Roma 1950, p. 91.

[14] Dio guida la storia «secondo un ordine delle cose e del tempo che è a noi nascosto (*pro... ordine... occulto nobis*), ma è ben noto a lui. A quest'ordine temporale Dio non è vincolato, ma lo regge e lo controlla come signore e padrone» (4, 33).

[15] Nel tempo della «*Christi declaratio*» (*Ep.* 137, 4, 15) (che è tempo della *clarificatio Dei*: il Figlio glorifica il Padre nel risplendere dinanzi agli uomini, conducendoli al rendimento di gloria al Padre: cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 52, 3-4; 105, 1 e 4; 106, 1), «si risvegli dunque la fede: la realtà è dinanzi a noi, si vede, si tocca, s'impone agli occhi anche di quelli che non vogliono vedere... Ecco, i giorni che furono preannunciati sono ormai giunti» (*De Civitate Dei* 17, 5, 2); «Solo Abramo allora credette ciò che ancora non vedeva; adesso gli uomini vedono e chiudono gli occhi... Ma a che serve non voler vedere? Lo vogliano o no, vedono; la verità manifesta (*aperta*) colpisce anche gli occhi chiusi» (*Tr. in Ioh. Ev.* 12, 2); «Oggi ciò che era nascosto è sufficientemente manifesto» (*De Civitate Dei* 16, 2, 1). Cfr. la trattazione della profezia di Abacuc (18, 32), ove è fortissima l'insistenza su termini che indicano gloria e luce, *claritas*: con la *declaratio* di Cristo si diffonde per tutto il mondo «lo splendore della verità», sì che «"la sua maestà ricopre i cieli, delle sue lodi è piena la terra", come si dice anche nel Salmo: "Innalzati sopra il cielo, o Dio, su tutta la terra la tua gloria". "Il suo splendore è come la luce": significa che la sua gloria illuminerà tutti i credenti»; cfr. 20, 21, 3; così, in *Ep.* 137, 4, 16, il «trionfare (*evincere*)» della chiesa sugli idoli coincide con il diffondersi della «luce sublime della divina autorità». «Che cosa si può trovare di più illustre di questa storia, che ha conquistato il mondo intero con tanta altezza di autorità?» (*De Civitate Dei* 10, 32, 3). Così, in 20, 30, 4: «La sua faccia (ovvero la chiesa: cfr. *En. in ps.* 67, 2) rifulse sul monte e la sua fama nel mondo intero»; e «che la sua gloria si espande sopra

chiesa, tempo in cui la chiesa rende testimonianza del *Senso* che significa l'insensato. Infatti, cos'è la storia della chiesa se non la storia dell'azione dell'Eterno nel tempo e della redenzione, dell'essere convertito del tempo da parte dell'Eterno? Mi sembra quindi legittimo tradurre l'espressione «teologia della storia» nell'espressione «ecclesiologia della storia»[16]; d'altra parte, si potrebbe proporre un'espressione ancora più pregnante: «cristologia della storia»: essendo la «teologia della storia» agostiniana teologia della storia della salvezza, essa è tutta interpretata come incarnazione di Dio nel *saeculum*, incarnazione preannunciata e prefigurata da tutta la storia di Israele, pienamente realizzata nella storia di Gesù di Nazareth, prolungantesi nella storia del suo Corpo, la chiesa, appunto[17]. Cristo

tutta la terra, non solo lo crediamo, ma anche lo vediamo» (*En. in ps.* 56, 13); cfr. *En. in ps.* 109, 13 e *Sermo* 279, 7. «Ora tu domini nel mezzo dei tuoi nemici: al presente, in questa rapida vicenda di secoli, durante il periodo di propagazione e successione della mortale natura umana, mentre fugge veloce il torrente del tempo, lo scettro della tua virtù si leva direttamente da Sion, perché tu abbia a dominare nel mezzo dei tuoi nemici... "Domina nel mezzo dei tuoi nemici". Ma non intenderemmo bene questo versetto, se non vedessimo che la cosa già si verifica» (*En. in ps.* 109, 11). La chiesa assolve dunque alla funzione di visibilità della possibilità della salvezza che libera l'uomo dall'assoluto *nascondimento* della disperazione dannatrice: «"Nel sole ha posto il suo tabernacolo", cioé ha posto la sua chiesa in evidenza (*in manifestatione*) e non nel segreto (*in occulto*), perché sia nascosta e quasi celata» (*En. in ps.* 18, II, 6); «E non è forse lei la città posta sul monte, città che non può essere nascosta? Perché allora è detto "Chi la troverà?" mentre in realtà si sarebbe dovuto dire: Chi non la troverà? In effetti, tu vedi la città posta sul monte. Perché però fosse posta sul monte dovette essere trovata, lei che prima era andata perduta. Ora che è illuminata, chi non la vede? Quando però era nascosta, chi avrebbe potuto trovarla?» (*Sermo* 37, 2); dunque «è la misericordia divina per noi così chiara e manifesta, che ora viene offerta alla chiesa» (*De Civitate Dei* 20, 21, 4); «Su tutta la terra la chiesa di Cristo... La chiesa è la gloria di Cristo» (*Sermo* 262, 6, 5); «Essi (i discepoli e gli apostoli di Cristo) furono aiutati dal fatto d'aver visto Cristo risorto per credere alla futura diffusione della chiesa; noi dal fatto di vedere la chiesa già diffusa, siamo aiutati a credere che Cristo è risorto... Essi videro il capo e credettero all'esistenza del corpo; noi invece abbiamo visto il corpo, e abbiamo creduto all'esistenza del capo» (*Sermo* 116, 6, 6). Cfr. *En. in ps.* 18, II, 16; 42, 4-5; 54, 20; 57, 9; 90, S.2, 5; 103, S.3, 23; 130, 1-3; *Tr. in Ioh. Ep.* 1, 13; *Sermo* 110, 4; *Confessiones* 13, 19, 25.

16 J. F. Ortega Muñoz, *op. cit.*, p. 195.

17 «Tutti i fatti compiuti nel corso del tempo in seno alle cose che



è, dunque, la *meta* della storia che, al centro di essa, rischiara l'intero *saeculum*; è l'Uno che unifica la storia umana, che è, così, quella di un solo uomo redento progressivamente dalla grazia[18]. E la gloria dei *tempora christiana*, del tempo della grazia e della chiesa, sta proprio nella possibilità di *riconoscere (agnoscere)*[19] la provvidenziale, costante incarnazione di Dio nel *saeculum* e il passaggio, nel mondo pagano, dalla visibilità idolatrica alla significativa, sacra visibilità cristiana; lo ripeto, ciò che un tempo era nascosto, si è ora gioiosamente svelato e la storia è, quindi, essa stessa «segno sacro», «sacramento»[20]. L'assoluto *nascondimento*, la disperazione dell'assenza di senso ed il conseguente *riconoscimento*, il fittizio senso idolatrico, sono ora tolti; il *saeculum* non è più soltanto l'ambito della morte e del peccato, ma è ora strumento, segno della rivelazione di Dio, prova della credibilità della fede cristiana, persino[21].

hanno avuto inizio e che nell'eternità hanno avuta la loro origine ed hanno il loro termine, per costituire la nostra fede, ...costituiscono o delle testimonianze di questa missione o la stessa missione del Figlio di Dio. Ma alcune testimonianze annunciavano la sua venuta futura, altre attestavano la sua venuta passata» (*De Trinitate* 4, 19, 25); cfr. *ibidem*. 4, 7, 11.

18 Cfr. 10, 14.

19 «Tutto ciò era oscuro prima che accadesse; ma una volta accaduto, quale credente potrebbe non riconoscerlo (*agnoscere*)?» (18, 31, 1).

20 Alici rileva come il *sacramentum* sia inteso da Agostino «come sinonimo di fatto o atto presente e insieme inaccessibile nel suo pieno senso spirituale» (L. Alici, *Segno, sacramento, sacrificio*, Appendice 10 alla traduzione del «De Civitate Dei», p. 1217). Questa interpretazione coincide con quella della teologia della storia qui proposta: in essa, la storia sensata è l'insieme dei fatti o degli atti storici che rimandano all'azione trascendente e misteriosa di Dio.

21 «Anche se a colpire l'animo umano con fatti mirabili fossero soltanto quelli che reclamano dei sacrifici per sé (i demòni), mentre quelli che li proibiscono (gli angeli fedeli), ordinando sacrifici solo in onore di Dio, non sono ritenuti degni di compiere questi miracoli visibili, certamente la loro autorità andrebbe preferita, in base ad un criterio di carattere spirituale e non di carattere empirico. Ebbene, se poi Dio l'ha voluto per rammentare le parole della sua verità, in modo da operare miracoli più grandi, più certi, più famosi tramite questi messaggeri immortali che annunciano la sua maestà e non la propria presunzione, perché quanti reclamano sacrifici per sé non fossero avvantaggiati nell'accreditare una falsa religione, fondata su fatti sorprendenti per i loro sensi, chi vorrà essere tanto stolto da non scegliere di seguire la verità dov'è pure da ammirare la grandezza?» (10, 16, 1).

L'incarnazione di Cristo sommuove, quindi, visibilmente il *saeculum*, il tempo e il mondo pagano; essa è accompagnata , pertanto, da epocali avvenimenti storici: il passaggio dal *saeculum* pagano al *novum saeculum* è emblematicamente coincidente con il sottomettersi dei «monti e delle potenze di questo secolo»[22], dei «grandi» del secolo pagano (i «re della terra», gli imperatori romani, un tempo sottomessi al diavolo), alla chiesa di Cristo. Il grande idolo terreno, l'impero universale pagano, perde quindi visibilmente, nei *tempora christiana*, la sua diabolicità: «"Chinati sono i regni", cioè non sono più eretti per incrudelire, ma sono chinati per adorare. Quando si sono chinati i regni? Quando è accaduto ciò che è stato predetto...: "Lo adoreranno tutti i re della terra, tutte le genti lo serviranno"»[23]. Con il sommovimento del mondo, le strutture del *riconoscimento* pagano mutano di valore: da luoghi dell'affermazione della superbia idolatrica divengono ambiti di amministrazione del «materiale» o, addirittura, strumenti posti al servizio della chiesa[24]. Così, gli imperatori romani cristiani — i quali ormai appartengono alla *civitas Dei* —, e sopra tutti Costantino e Teodosio[25], sono lodati in primo luogo perché hanno considerato il loro ruolo di dominio politico, in tutta la sua radicale contingenza, soltanto come un'incombenza temporale o un servizio, senza *fruire* di esso, senza riporre in esso il senso ultimo della loro esistenza, senza assolutizzarlo, ma «ordinandolo» come bene soltanto relativo, cercando di comandare con giustizia e umiltà, fondando le loro virtù sulla vera fede; inoltre, perché hanno posto «il loro potere al servizio della maestà divina per diffonderne massimamente il culto» (5, 24), ove un potere riconosciuto come soltanto relativo e strumentale si pone «naturalmente», cioè secondo l'ordine stesso delle cose, al servizio dell'Assoluto[26]. In Costantino e Teo-

[22] *En. in ps.* 45, 7.
[23] *En. in ps.* 45, 10.
[24] Cfr. l'APPENDICE 1 a questo capitolo: *Lo stato cristianizzato tra «civitas Dei» e «civitas terrena»*.
[25] Cfr. 5, 24-26, dedicati all'elogio degli imperatori cristiani, e, in particolare, di Costantino (5, 25) e di Teodosio (5, 26); (cfr., a proposito, Y. M. DUVAL, *L'Eloge del Théodose dans la «Cité de Dieu» (5, 26, 1). Sa place, son sens et ses sources*, in Recherches Augustiniennes, IV, Paris 1966, pp. 135-179.
[26] Cfr. l'APPENDICE 2 a questo capitolo: *La questione della coercizione religiosa: la chiesa e il potere politico.*



dosio è quindi rappresentato il mondo, il *saeculum* pagano che rinuncia alla propria *claritas*, alla propria gloria terrena, per confessare l'unica vera *claritas*, la gloria di Cristo che si impone nel mondo, la manifestazione, il rifulgere della signoria di Dio sul mondo[27]. La grazia divina sottrae, pertanto, alla città terrena il dominio sulla visibilità: ormai si dà nella storia una visibilità salvifica, quella ecclesiale.
Possiamo quindi parlare di un *riconoscimento* cristiano? Con l'inaugurarsi del millennio e l'ormai inarrestabile, provvidenziale diffondersi della chiesa scompaiono forse dal *saeculum* il dolore e il peccato, il *nascondimento* e la città degli empi? Il visibile, storico imporsi della chiesa, della *civitas Dei*, coincide con la definitiva instaurazione del *regno di Dio*?
Per Agostino il *novum saeculum* è pur sempre tempo: esso rimane comunque incommensurabile all'eternità: nei *tempora christiana* permangono pertanto il dolore, l'oscurità, la morte propri del *saeculum* come tempo della pena del peccato, del *nascondimento*:
«Mi sembra che sia davvero sfrontato riferire a questo tempo, in cui la città di Dio regna assieme al suo re per mille anni, ciò che si afferma nel modo più esplicito: "E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno". Chi sarà così inetto e ostinato nell'accanirsi della polemica, da giungere ad affermare che nelle tribolazioni di questa vita mortale ci sarà non dico un popolo santo, ma uno solo dei santi che conduca o condurrà o abbia condotto una vita assolutamente priva di lacrime e di dolori, mentre quanto più egli è santo e

[27] «È meglio che l'imperatore venga a Roma e, deposta la corona, pianga sulla tomba del pescatore, piuttosto che il pescatore pianga sulla tomba dell'imperatore. Insomma, "Dio ha scelto i deboli del mondo, per confondere i forti; e ha scelto le cose ignobili del mondo, e quelle che non sono, come se fossero, per annientare quelle che sono". Che cosa segue? L'Apostolo conclude: "Affinché non si glori al cospetto di Dio alcuna carne". Osservate in qual modo ci ha tolto la gloria per darci la gloria. Ha tolto la gloria nostra, per darci la sua; ha tolto quella vana per darci quella piena; ha tolto la gloria che vacilla per darci quella solida. Quanto è più forte e più salda la nostra gloria quando è in Dio! Non ti devi quindi gloriare in te stesso: la Verità lo vieta» (*En. in ps.* 65, 4). «Questi re egli li ha abbattuti con la potenza della sua gloria» (*En. in ps.* 109, 18); cfr. *En. in ps.* 149, 14.

pieno di un santo desiderio, tanto più la sua preghiera si grava di gemiti? È la voce di un cittadino della Gerusalemme celeste quella che esclama: "Le lacrime sono mio pane giorno e notte", e: "Inondo di pianto il mio giaciglio, irroro di lacrime il mio letto"; ancora: "Il mio gemito a te non è nascosto"; e: "La tua fortuna ha esasperato il mio dolore". Oppure non sono figli suoi quanti gemono sotto un peso, non volendo venire spogliati ma sopravvestiti, perché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita? Non sono questi coloro che hanno le primizie dello spirito e gemono interiormente, aspettando l'adozione a figli e la redenzione del loro corpo?» (20, 17).
Cristo non ha tolto, allora, il *saeculum* come tempo del *nascondimento*, anzi, «Dio nascosto» (18, 46), si serve di esso per provare gli uomini; egli, quindi, non oppone *in hoc saeculo* al *riconoscimento* pagano un *riconoscimento* cristiano, un possesso immediato e temporale di Dio. Certo, la manifestazione visibile, storica della grazia di Dio è necessario presupposto della fede degli uomini e prova della credibilità delle verità cristiane, ma non necessitante imposizione di esse. Se Dio si manifestasse nel *saeculum* in tutta la sua perfezione e togliesse, quindi, la tormentosa dimensione del *nascondimento* (offrendo agli uomini una immediata partecipazione all'eternità vera e gioiosa della città celeste), «chi per sfuggire alla morte non correrebbe verso la grazia di Cristo assieme ai piccoli che vengono battezzati? In tal caso però la fede non sarebbe più provata nell'attesa di un premio invisibile, e addirittura non sarebbe neppure fede, qualora ricerchi e riceva senza indugio il premio (*mercedem*) alla sua opera»[28] (13, 4).

[28] «Ma (Cristo) avrebbe potuto donare ai credenti anche questo: di non provare nemmeno la morte di questo corpo. Però se l'avesse fatto, la carne riceverebbe un certo aumento di felicità, ma la fede subirebbe un abbassamento di fortezza. Gli uomini infatti temono tanto questa morte che riporrebbero tutta la felicità dei cristiani solo nella loro assoluta impossibilità di morire... La fede stessa non ci sarebbe... se gli uomini nel credere tenessero dietro a premi visibili, cioè se ai credenti fosse pagata come ricompensa (*merces*) l'immortalità in questo secolo» (*De Pecc. Mer. et Rem.* 2, 31, 50). «Cristo uomo, pertanto, affinché per mezzo suo si rivelasse la grazia della Nuova Alleanza, che non appartiene alla vita temporale ma all'eterna, non doveva manifestarsi con l'aureola della felicità terrena. Ecco il perché dell'umiltà della sua passione, dei flagelli, degli sputi, degli oltraggi, della crocifissione, delle ferite e, come se fosse stato vinto e soggiogato, perfino della morte, affinché i suoi fedeli apprendessero quale premio della loro pietà dovessero chiedere e sperare da Dio, di cui erano diventati figli; per far loro comprendere che non dovevano servire Dio con lo scopo di ottenere qualcosa di temporale, di conseguire la felicità terrena, gettando via e calpestando la propria fede per stimarla degna solo di una ricompensa così bassa (*vilissima mercede*)» (*Ep.* 140, 5, 13). «Non ci sarebbe dunque la giustizia derivante dalla fede, se non fosse occulto (*absconditum*) quel che è stato predicato perché lo credessimo e, credendolo, arrivassimo a vederlo» (*En. in ps.* 109, 8).



Se dunque il *novum saeculum* è il tempo della redenzione del tempo e della esigenza di visibilità che lo caratterizza, il cristianesimo, la *civitas Dei* — contrariamente al paganesimo, alla *civitas terrena* — non si presta ad assolutizzare la propria visibilità nel *saeculum*, ovvero a fare del senso storico cristiano — la significazione cristiana del tempo manifestata da Dio nella chiesa — il Senso assoluto; la concezione agostiniana del tempo della chiesa rifiuta, pertanto, la sacralizzazione, la divinizzazione del *novum saeculum*, l'affermazione di una teologia politico-ecclesiale di tipo eusebiano nell'ambito della quale la chiesa, la rivelazione, Dio stesso, sono strumentalizzati e degradati a predicati del *saeculum*, cioè dell'umano[29].
La fede cristiana è fondata, invece, su una visibilità non esaustiva che ricomprende il *nascondimento* come suo interno polo dialettico; la salvezza, pertanto, è *riconoscibile* — può essere scorta, in quanto la grazia di Dio si è manifestata —, ma non è *riconosciuta*, non è, paganamente, secolarmente *posseduta*. L'evento storico di Cristo e quello della sua chiesa sono, quindi, visibile pro-vocazione: essi chiamano alla fede, ma provocando, rendendo l'uomo inquieto, trasmettendogli un desiderio di Dio che è, temporalmente, inestinguibile: e la fede consiste nell'accettare la manifestazione storica dell'intervento di Dio nella storia come dono della tensione verso l'Altro e come possibilità di vivere nell'assenza della pienezza della rivelazione

[29] Contrariamente ad Eusebio e ad Orosio, Agostino non cede mai «alla tentazione... di storicizzare la città celeste, di far coincidere il regno di Dio con la civiltà cristiana» (V. Paronetto, *Agostino. Messaggio di una vita*, Roma 1981, p. 177), alla tentazione di affermare un *riconoscimento* cristiano: «Il tuo Signore non risorse se non dopo la morte; e tu vorresti pretendere una glorificazione prima che finisca la vita presente?» (*En. in ps.* 126, 7).

del Senso, senza cadere nella disperazione di un assoluto *nascondimento* dello stesso.
La fede, quindi, si basa sulla conoscenza di dati storici, manifestazione della grazia di Dio, testimoniati dalla chiesa, per mezzo dei quali l'uomo è condotto alla scelta rischiosa di vedere già ciò che non si è ancora pienamente realizzato, di scorgere già ciò che è ancora nascosto nel *saeculum*. Scrive così Agostino nell'*Enarratio in psalmum 109*, riferendosi a Cristo:
«Siedi non solo nell'alto, ma anche nel nascosto (*in occulto*); levandoti su per esercitare il tuo dominio ed insieme nascondendoti per essere creduto. Ci sarebbe infatti una ricompensa della fede, se non fosse nascosto quel che crediamo? La ricompensa della fede consiste nel vedere quel che abbiamo creduto prima ancora che lo vedessimo... È dunque meraviglioso il mistero di Cristo che siede alla destra del Padre: esso è stato nascosto perché fosse creduto, ed è stato sottratto alla vista perché fosse sperato... Cristo, dunque, siede alla destra di Dio, il Figlio vive nascosto alla destra del Padre: crediamolo. In realtà il testo qui afferma due cose, perché Dio dice: "Siede alla mia destra" e aggiunge: "finché io non ponga i tuoi nemici come sgabello dei tuoi piedi" cioè sotto i tuoi piedi. E poiché questo fatto si compie in tutta evidenza (*in aperto*; Agostino farà più avanti riferimento alla visibile ed epocale conversione dei re della terra e di tutte le genti alla fede della chiesa), credi che l'altro si verifichi in forma nascosta (*in occulto*)» [30].
Se abbiamo prima sottolineato l'inarrestabile affermarsi nella storia della *claritas* divina, la *declaratio*, la manifestazione di Dio in Cristo e nella storia della chiesa, dobbiamo ora rilevare come essa (che è *in aperto*, visibile a tutti) si affermi in maniera comunque paradossale: la gloria di Dio rifulge nel *saeculum* solo tramite il *nascondimento*, ovvero non appare ancora in tutto il suo fulgore, pur rendendosi *riconoscibile* quel tanto che basta per richiamare gli uomini a se stessa. Lo stesso affermarsi storico della chiesa, quindi, la realizzazione, in esso, delle profezie divine, sono «segni» che, senza certo pretendere di risolvere

[30] *En. in ps.* 109, 9. Cfr. *De Civitate Dei* 17, 17, ove sono riportate, in forma più estesa, le stesse argomentazioni; cfr., inoltre, 10, 32; 15, 27, 5; 22, 3 e 5; *Sermo* 110, 4.



in loro stessi il rapporto con Dio, mostrano, svelano parzialmente per indurre a credere e a cercare ciò che è oltre il *saeculum*, per rimandare all'Altro [31]: a Cristo che siede alla destra del Padre, realtà *in occulto* — in questo *saeculum* — che solo il rischio della fede è capace di cogliere e tollerare.
La manifestazione cristiana è quindi manifestazione relativa: essa impone la rinuncia alla logica terrena e pagana del *riconoscimento*, dell'immediato, visibile, esaustivo possesso — che è poi alienazione della propria soggettività e della propria interiore libertà nell'obbligatorietà (che è intollerabilità del *nascondimento*) della presa d'atto di un «fatto» incontrovertibile —. La gloria cristiana è, pertanto, «*abscondita claritas*» [32], gloria che può essere riconosciuta soltanto attraverso la «scandalosa» accettazione del *nascondimento* [33] (ho appunto cercato di tradurre questa paradossale dialetticità dell'esistenza cristiana e dell'espressione agostiniana che cerca di sintetizzarla, con il termine di *riconoscibilità*). In tal senso, la *abscondita claritas* non è che la «*gloria crucis*» [34]: il mistero dell'incarnazione (Cristo che umilia la sua divinità, ovvero la occulta — è «*Deus occultus*» (18, 46) — e appare come uomo — è «*homo manifestus*» (18, 46) —, rinunciando alla manifestazione imperiosa della sua gloria e della sua divinità, Vita assoluta che assume su di sé il dolore, la disperazione, la morte propri del *nascondimento* del *saeculum* per sottrarre l'uomo alla dannazione e per indirizzarlo verso l'Eterno) si rivela, dunque, come il criterio ermeneutico dell'esistere cristiano, della vita della chiesa nel *saeculum* [35]. Sì che la «teologia della storia» agostiniana, già intesa come «cristologia della storia», può essere interpretata come una vera e propria «teologia della croce»: il *novum saeculum* è tempo della gloria divina nell'essere tempo della croce [36], tempo della crocefissione del proprio — il *saeculum*

[31] «Il Signore lascerà sopra di essi dei segni che, riempiendoli di meraviglia, li indurranno a credere» (20, 21, 3); cfr. 22, 7 e 8 e *De Trinitate* 4, 19, 25.
[32] *En. in ps.* 53, 3.
[33] «Soltanto per mezzo della notte Dio ti annuncia la misericordia che ti manda per mezzo del giorno» (*En. in ps.* 41, 16).
[34] *En. in ps.* 80, 11.
[35] Cfr. l'APPENDICE 3 a questo capitolo: *La dialettica cristiana*.
[36] «Ora considera attentamente i tre giorni santi della crocifissione,

stesso — nella continua tensione verso l'Altro, la gloria dell'Eterno, che, pur donatosi al *saeculum*, non può essere risolto in esso. «Se quindi ci riformiamo per non conformarci a questo secolo (*huic saeculo*), ci conformiamo al Figlio di Dio»[37] (22, 16).

Il *novum saeculum*, il tempo della chiesa, è quindi καιρός, tempo della possibilità e della libertà[38]: tempo della libertà dall'assolutezza peccaminosa del *saeculum* pagano; tempo della libertà della scelta di fede e della libera accettazione del dono della relatività del *saeculum*, del nuovo tempo cristiano che, crocefiggendosi, può morire a se stesso e rimandare all'assolutezza dell'Eterno. Dunque, il tempo cristiano è tale solo in quanto accetta lo scandaloso *nascondimento* della croce di Cristo: «Egli è colui che sale

della sepoltura e della resurrezione del Signore. Di questi tre misteri compiamo nella vita presente ciò di cui è simbolo la croce, mentre compiamo per mezzo della fede e della speranza ciò di cui è simbolo la sepoltura e la resurrezione... Tutto il tempo dunque in cui le nostre opere fanno sì che sia distrutto il corpo del peccato, tutto il tempo in cui si corrompe l'uomo esterno, perché si rinnovi di giorno in giorno quello interiore, è il tempo della croce» (*Ep.* 55, 14, 24).

37 «Nessuno muore là dove nessuno può giungere se non è morto a questo secolo... L'amore stesso è per noi morte al secolo e vita con Dio. Se infatti parliamo di morte quando l'anima esce dal corpo, perché non si potrebbe parlare di morte quando il nostro amore esce dal mondo? L'amore è dunque potente come la morte. Che cosa è più potente di questo amore che vince il mondo?» (*Tr. in Ioh. Ev.* 65, 1); «È l'uomo stesso consacrato al nome di Dio e a Dio votato costituisce un sacrificio, in quanto muore al mondo per vivere in Dio» (*De Civitate Dei* 10, 6); cfr. *Sermo* 108, 1; *Tr. in Ioh. Ev.* 108, 1.

38 Nel *novum saeculum*, infatti, «il demonio legato è il demonio che non ha la facoltà di dispiegare fino in fondo la sua tentazione, con cui può, con la forza o con l'inganno, sedurre gli uomini, costringendoli dalla sua parte con la violenza o ingannandoli con la frode. Se infatti ciò gli fosse consentito, con un tempo così lungo e per la grande debolezza di molti, ne avrebbe fatto cadere moltissimi, anche credenti..., e avrebbe loro impedito di credere; è stato legato perché non facesse proprio questo» (20, 8, 1). Il *saeculum* cristiano è, dunque, «il tempo della redenzione, in cui Dio prende di nuovo tempo per il mondo» (H. U. Von Balthasar *op. cit.*, p. 32). Il tempo stesso è liberato e donato da Cristo: esso dipende, ora, dalla libertà dell'uomo: «Cerchiamo di vivere bene e i tempi saranno buoni. I tempi siamo noi; come siamo noi, così sono i tempi» (*Sermo* 80, 8); cfr. *Sermo* 311, 8, 8; *Ep.* 199, 9, 29; «Ora è il tempo della misericordia... Non passi invano fratelli, il grande tempo della misericordia, non passi invano per noi» (*En. in ps.* 32, II, S.1, 10); «E la possibilità di scegliere (*potestas eligendi*) esiste solo adesso» (*En. in ps.* 53, 2).



oltre il tramonto (che cioè sale alla *gloria* attraverso il *nascondimento* estremo della morte, rappresentato dallo spegnersi proprio del tramonto), intendendo con questo che chi si converte a lui può rivestirsi di lui con una nuova vita solo se avrà rinunciato a questo secolo e così avrà dato morte alla sua vita anteriore»[39].

Il *saeculum* cristiano è, pertanto, un tempo dialettico, tempo che, nel suo essere aperto (dall'incarnazione di Cristo) all'Eterno, vive in se stesso un'opposizione tra la propria realtà e quella trascendente che in esso ha fatto irruzione. Nel suo essere *saeculum «capax aeternitatis»*[40], esso è «tempo della mediazione»[41], cioè del passaggio da un termine all'altro dell'opposizione dialettica che viene a caratterizzarlo. Esso, quindi, è tempo della sintesi, ma di una sintesi inquieta che non contempla speculativamente l'armonizzarsi degli opposti, ma che dalla paradossale unificazione di essi è, appunto, in-quietata, è messa in tensione esistenziale, in *peregrinatio*[42]. In tal senso, la dialettica della *riconoscibilità* cristiana, ovvero la *ecclesia peregrina* che questa dialettica incarna, non toglie la differenza tra Eterno e *saeculum*, non pretende di esaurirla in se stessa, di esorcizzarla, ma la mantiene in tutta la sua durezza[43];

39 *En. in ps*, 67, 5.

40 Cfr. J. Chaix-Ruy, *La Cité de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, p. 929; Idem, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris 1956, p. 72.

41 Cfr. R. Flórez, *op. cit.*, p. 182.

42 «Chi crede si guadagna dei meriti, e vedendo riceve il premio. Vada dunque il Signore a preparare il posto; vada per sottrarsi al nostro sguardo, si nasconda per essere creduto. Viene preparato il posto se si vive di fede. Dalla fede nasce il desiderio, il desiderio prepara al possesso, poiché la preparazione della celeste dimora consiste nel desiderio, frutto dell'amore... Ma che significa, Signore, il tuo andare e che significa il tuo venire? Se bene intendo, tu non ti sposti né andando né venendo: te ne vai nascondendoti, e vieni manifestandoti» (*Tr. in Ioh. Ev.* 68, 3); «Cerchiamolo per trovarlo, e cerchiamolo ancora dopo averlo trovato. Per trovarlo bisogna cercarlo, perché è nascosto, e dopo averlo trovato, dobbiamo cercare ancora, perché è immenso; è per questo che il Salmista aggiunge: "Cercate sempre la sua faccia". Egli sazia chi lo cerca per quel tanto che lo possiede; e rende più capace, chi lo trova, di cercarlo ancora per riempirsi maggiormente di lui, con la sua accresciuta capacità di possederlo» (*Tr. in Ioh. Ev.* 63, 1). Cfr. *Sermones* 32, 1 e 51, 5.

43 «In che modo possiamo armonizzare (*contemperare*) questa estrema abiezione con l'altra meravigliosa realtà? Si tratta di cose troppo lontane tra loro» (*En. in ps.* 101, S.1, 1).

anzi la chiesa, liberata dall'ansia pagana dell'«identità», vive con gioia la grazia della «differenza», il dono dell'Altro, in quanto proprio tramite l'ingresso dell'Altro nell'identità del *saeculum* idolatra, la grazia di Dio ha riscattato il *saeculum*, ha cioè redento la univocità dannatrice della *possessio*, della chiusura su se stesso dell'*amor sui*.
Il tempo della possibilità ha quindi liberato tutto ciò che era rinchiuso nel peccato, ponendolo di fronte all'alternativa di una scelta (la sintesi inquieta della *riconoscibilità* cristiana, infatti, può essere vissuta soltanto nella ripetizione del rischio della scelta: nella perseveranza) tra l'*amor saeculi* (o *amor sui*) e l'*amor Dei*.
Il *saeculum*, pertanto, rimane una realtà tentatrice e maligna, permeata di peccato, anche nel millennio[44]; ma nel *novum saeculum*, l'uomo può rivolgersi a Cristo e alla chiesa (ha cioè un'alternativa al *saeculum*, avendo a disposizione «il legno» della croce di Cristo (15, 26, 1), «l'arca» (*ibidem*), «la rete» (18, 49 e 22, 5) della chiesa, per poter sopravvivere alla malignità dannatrice del mare di questo secolo). Il *saeculum* oscuro e peccaminoso, tentatore, è quindi soltanto un polo del *novum saeculum*[45]: questo non è più la pseudo-eternità del tempo circolare dell'immanenza e della cittadinanza terrena, l'assolutezza idolatrica del *saeculum* che si richiude su se stesso e che si realizza sprofondando in se stesso, e non è ancora l'eternità escatologica della città celeste (il *riconoscimento* dell'assolutezza di Dio), ma il tempo del sacrificio pasquale, il *transitus*, il passaggio, la *peregrinatio*[46], ovvero il tempo lineare che conduce dal *saeculum* perverso all'Eterno: esso è il tempo in cui si svela la storia della salvezza, il senso dell'esistenza che è anche direzione verso l'Altro, strada da percorrere (sì che il senso non può che essere *il Senso*, Cristo)[47]. Il *saeculum* è

---

[44] Così, in *De Pecc. Mer. et Rem.* 1, 19, 25, «rinunciare a questo secolo» significa «rinunciare al diavolo»; cfr. *Sermones* 46, 10; 94/A, 4; 105, 4, 6; 217, 6; *En. in ps.* 31, II, 19; 103, S.3, 17; 138, 12-14.

[45] È ora possibile essere *in hoc saeculo* senza essere *huius saeculi*: cfr. 19, 26; *En. in ps.* 48, S.2, 4; 64, 2; 125, 2; 147, 5; grazie a Cristo, «a te si è aperta una via nel mare» (*En. in ps.* 77, 22); nel secolo; «È vero che questo secolo è ancora battuto dai flutti delle tentazioni ed ancora è turbato dalle tempeste e bufere delle tribolazioni e delle passioni: questa è tuttavia la strada per la quale si passa. Anche se il mare è minaccioso e ribolle per i flutti e scatena le bufere, questa è la strada per la quale si passa, ed a noi è stato dato un legno per navigare... Proprio sull'elemento che incuteva terrore viaggiano le navi, senza essere sommerse. Per navi intendiamo le chiese, che passano... in mezzo ai flutti del secolo... Il pilota è Cristo, nel legno della sua croce. "Colà passeranno le navi". Non hanno motivo di temere le navi: non pensino tanto all'elemento su cui stanno viaggiando, ma a colui da cui sono guidate» (*En. in ps.* 103, S.4, 4-5). Ormai, «Cristo ha vinto il secolo, ha vinto il mare» (*En. in ps.* 92, 8); cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 25, 6; *En. in ps.* 39, 9 e 73, 15; *Ep.* 138, 3, 17; e, soprattutto, *Sermones* 75 e 76, dedicati al commento di Mt 14, 24-33: Pietro, la chiesa, cammina sul mare del *saeculum* con l'aiuto di Cristo, «in quanto soltanto lui (Cristo) può mantenersi vivo, cioè senza peccato, al fondo di questa condizione mortale, come nella profondità delle acque» (*De Civitate Dei* 18, 23, 1). La chiesa è così rappresentata dall'immagine della «rete evangelica» (18, 49): «Proprio nel mare noi siamo stati catturati dalle reti della fede; rallegriamoci perché nuotiamo ancora dentro tali reti. Il mare mugghia paurosamente con le sue tempeste, ma le reti che ci hanno catturato saranno tratte a riva. La riva è là dove il mare finisce: giungere alla riva è giungere alla fine del mondo» (*En. in ps.* 64, 9). Per inquadrare meglio la simbologia agostiniana del mare, di Cristo pilota, della nave, della rete, nell'ambito più vasto dell'ecclesiologia dei Padri, rimando a H. RAHNER, *op. cit.*, cap.: «Antenna crucis», pp. 397-966.

[46] «Il mare, dividendosi, aprì una strada per quelli che se ne andavano, mentre, richiudendosi su se stesso, sommerse i loro inseguitori. In seguito, per quarant'anni, sotto la guida di Mosè, il popolo di Dio visse nel deserto... Il popolo cominciò la sua vita nel deserto cinquanta giorni dopo che fu celebrata la Pasqua per mezzo della immolazione dell'agnello. Questo popolo è indubbiamente figura di Cristo, e preannuncia il suo passaggio, attraverso il sacrificio della passione, da questo mondo al Padre — in effetti in ebraico Pasqua significa "passaggio"» (16, 43, 1). «In terra bisogna sempre cercare... Noi camminiamo sempre su questa via (quella cristiana), finché non perverremo là dove questa via conduce; non fermiamoci mai su tale via finché non ci avrà fatti arrivare là dove resteremo. E così cercando, avanziamo; trovando raggiungiamo una tappa; cercando e trovando perverremo alla meta, e là finalmente avrà termine la ricerca, dove la perfezione non avrà più bisogno di progredire» (*Tr. in Ioh. Ev.* 63, 1). Sull'esistenza del cristiano come doloroso passaggio, come esodo, *peregrinatio*, cfr. *De Civitate Dei* 18, 18, 1 e 21, 15; *En. in ps.* 26, II, 6; 38, 9; 41; 59, 10; 68, S.1, 2; 103, S.4, 4; 118, S.8, 1-2; 120, 6; 123, 2 e 13; *Sermones* 46, 11; 169, 14, 18; 256, 3; *Tr. in Ioh. Ev.* 22, 3; 28, 9 e, soprattutto, 55, 1-2.

[47] «La Verità stessa, Dio figlio di Dio, ha assunto l'umanità senza perdere la divinità ed ha istituito e fondato la fede stessa, per schiudere all'uomo la via che attraverso l'uomo-Dio arriva al Dio dell'uomo. Egli è dunque il mediatore tra Dio e gli uomini: l'uomo Cristo Gesù. Come uomo è mediatore ed è quindi anche la via. Poiché se tra colui che cammina e la meta verso cui cammina si trova in mezzo una via, c'è speranza di raggiungerla; se al contrario essa manca o la si igno-

cioè divenuto tempo della possibilità di un movimento d'uscita, di un esodo dal *saeculum* stesso: tempo della possibilità del riscatto del tempo.

Certo, dipende poi dalla forza della fede di ognuno cogliere quest'opportunità del riscatto[48]: spesso, il καιρός è perduto e per chi non coglie l'opportunità, il circolo di dannazione (il tempo della pena del peccato che si rovescia nel tempo del peccato e quindi precipita in quello della morte eterna) si ricostituisce, anche se non più universalmente (come accadeva nel *saeculum ante gratiam*), ma solo per il singolo che si annulla nel rifiuto di Dio. Il tempo della grazia comprende quindi, in se stesso, e il *saeculum* come tempo della pena del peccato (del *nascondimento*) e il *saeculum* come tempo dell'affermazione del peccato (del *riconoscimento*): ma il tempo del *nascondimento* come transitoria, anche se intranscendibile, attesa dall'eternità, e il tempo del *riconoscimento* (che è ormai tolto come tempo storico dell'universale e necessaria affermazione peccaminosa, ma permane come tempo interiore e soggettivo della scelta peccaminosa) come punto di partenza (che è in ognuno di noi costantemente presente per tutto il nostro *transitus*) dal quale è necessario procedere, nella fede, verso l'eternità di Dio[49].

Il *saeculum* della grazia, quindi, proprio nell'essere tempo ambiguo, dialettico e non univoco (non più idolatra, non ancora pienamente rifulgente della gloria di Dio), proprio nell'essere tempo aperto dell'alternativa tra l'interiore *amor Dei* e l'interiore *amor saeculi*, è tempo di rischio e di lotta, tempo nel quale la chiesa deve affermare la fede in Dio e la gioia della redenzione sempre attraverso l'accettazione del dolore, del *nascondimento*, della coscienza dell'instabilità del *saeculum*, tempo sempre incerto, nel quale la fede dev'essere continuamente provata e rischiata[50].

---

ra, a che serve conoscere la meta? Contro tutti questi errori c'è solo una via, la più sicura: che Cristo sia contemporaneamente Dio e uomo; Dio come meta del cammino, uomo come via attraverso la quale camminare» (11, 2). «Tutta l'opera di Cristo sta in questo: aprirci la via che era sbarrata, come dice quel tale da lui redento: "E col mio Dio varcherò il muro"» (*En. in ps.* 134, 20).

48 Anche da un punto di vista non più storico universale, ma personale, al dono assolutamente gratuito della grazia deve rispondere la scelta rischiosa e perseverante dell'uomo, l'esercizio della sua libertà, impossibile senza la grazia di Dio, ma cooperante con essa se da essa sorretta: «La volontà... può anche allontanarsi dal bene per fare il male, che è possibile per il libero arbitrio, e può anche allontanarsi dal male per fare il bene, che non è possibile senza l'aiuto di Dio» (15, 21); cfr. 5, 10, 2 e 7, 31. «Eliminiamo dunque il libero arbitrio con la grazia? Non sia mai, ma piuttosto lo fondiamo... perché la grazia risana la volontà con la quale si ama liberamente la giustizia» (*De Spir. et Litt.* 30, 52); cfr. *ibidem*, 34, 60. «Se nascere da Adamo è una conseguenza inevitabile della condanna, nascere per mezzo di Cristo esige invece una libera decisione, ed è grazia (*voluntatis est et gratiae*)» (*Tr. in Ioh. Ev.* 3, 12). «In tal modo avviene che non diventano fedeli se non con il libero arbitrio, e tuttavia diventano tali in virtù della grazia di Colui che ha liberato dal potere delle tenebre il loro libero arbitrio» (*Ep.* 217, 3, 8); cfr. *De Pecc. Mer. et Rem.* 1, 20, 26-28 e 2, 18, 28; sul delicatissimo tema del rapporto tra grazia e libertà, cfr. V. Grossi, *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino* (*De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia*), in Studi storico religiosi, IV 1, 1980, pp. 89-113.

49 «Certamente chi continua a rinnovarsi di giorno in giorno, non si è ancora rinnovato tutto e nella misura in cui non si è ancora rinnovato continua a rimanere nel vecchio stato di prima. Quindi per la parte per cui sono nel vecchio stato di prima, per essa, benché già battezzati, gli uomini continuano a rimanere anche figli del secolo. Sono invece figli di Dio per la parte per cui sono nel nuovo stato, ossia per la remissione piena e perfetta dei peccati, per la loro sapienza spirituale, pur piccola che sia, e per la loro condotta coerente con essa... L'adozione a figli diventerà piena con la redenzione anche del nostro corpo. Per adesso abbiamo le primizie dello Spirito e sotto questo aspetto già siamo stati fatti figli di Dio nella realtà, ma tutti gli altri beni li abbiamo nella speranza: così salvi, così rinnovati, così pure figli di Dio; nella realtà invece, poiché non ancora salvi, per questo non ancora pienamente rinnovati, per questo non ancora nemmeno pienamente figli di Dio, ma anche figli del secolo» (*De Pecc. Mer. et Rem.* 2, 7, 9-8, 10); cfr. *De Civitate Dei* 15, 1, 2 e *Tr. in Ioh. Ev.* 41, 10. In tal senso, «la barriera tra la chiesa e il mondo, la luce e le tenebre, tra la città di Dio e la città del male... attraversa l'intimo del nostro cuore» (H. I. Marrou, *Teologia della storia*, p. 70; cfr. C. Journet, *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, tr. it. di C. Tirone, Napoli 1972, pp. 117-118); pertanto, «è la Babilonia di dentro, la "Babilonia in noi", che dev'essere in ultimo domata» (H. U. Von Balthasar, *op. cit.*, p. 111).

50 «Noi non cogliamo l'uomo in una situazione stabile, in uno stato che si lascerebbe definire e situare, ma in pieno combattimento, in pieno dramma tanto è dilaniato, disputato tra la dannazione e la salvezza» (H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 122); cfr. il tema della lotta e della scissione interiore in due volontà in *Confessiones* 8, 5, 10-8, 10, 22; *Ep.* 186, 12, 40. «Tutti i buoni sono in lotta contro se stessi» (*De Civitate Dei* 15, 5); cfr. il fondamentale 11, 28. «Sono dovuti sussistere anche dopo la remissione dei peccati, non solo la stessa morte, ma tutti

Il tempo della *riconoscibilità* vive dunque di una sintesi inquieta (di un «reciproco temperarsi», come scrive Agostino) tra sofferenza e gioia, tra persecuzione e consolazione: «La città di Dio pellegrina in questo mondo... grazie alla divina provvidenza, viene consolata nella prosperità perché non soccomba nelle avversità, e viene messa alla prova nelle avversità perché la prosperità non la corrompa e una cosa tempera così bene l'altra, che possiamo riconoscere la vera origine della parola del Salmo: "Secondo la moltitudine dei dolori del mio cuore, le tue consolazioni hanno riempito di gioia la mia anima". Di qui le parole dell'Apostolo: "Sono lieti nella speranza, pazienti nella tri-

---

i mali di questo mondo, tutti i dolori e le pene degli uomini, benché effetto dei peccati e soprattutto del peccato originale — a causa del quale la vita stessa è stata incatenata nei legami della morte — per offrire all'uomo, in mezzo a queste prove, l'opportunità di lottare per la verità ed esercitare le virtù dei credenti, affinché l'uomo nuovo per mezzo di un testamento nuovo, tra i mali di questo secolo, si preparasse al nuovo secolo, sopportando saggiamente la miseria che ha meritato questa vita di condanna, godendo prudentemente del fatto che essa finirà; aspettando fiduciosamente e pazientemente la beatitudine... Infatti il diavolo, cacciato via dal suo dominio e dal cuore dei fedeli, sui quali regnava, quando erano nello stato di dannazione e di infedeltà, sebbene dannato anche lui, ha il permesso di combatterli durante questa vita mortale, solo nella misura in cui Dio sa che è loro utile» (*De Trinitate* 13, 16, 20); infatti, «neppure i seguaci santi e fedeli dell'unico, vero, sommo Dio sono al riparo dagli inganni e dalle molteplici tentazioni dei demòni. In questo luogo di miseria, in questi giorni di iniquità, questa inquietudine non è inutile, facendoci ricercare con un desiderio più ardente quella sicurezza in cui la pace è più ardente e certa» (*De Civitate Dei* 19, 10); cfr. 19, 4, 3 e 20, 8, 2. La guerra interiore tra fede e tentazione, nel cuore dei cristiani, «non ci sarebbe mai stata se la natura umana avesse perseverato liberamente nella rettitudine in cui fu creata. Ora invece essa, che non volle avere la pace nella felicità con Dio, combatte contro se stessa nell'infelicità; nonostante le miserie di questo male, esso è pur sempre preferibile all'inizio della propria vita. È sicuramente meglio infatti combattere contro i propri vizi che lasciarsi dominare da essi senza alcuna resistenza; è preferibile la guerra, voglio dire nella speranza della pace eterna, alla schiavitù senza il pensiero di nessuna liberazione... Dovremmo pur sempre preferire di rimanere nelle angustie di questo conflitto, piuttosto che lasciarci dominare dai vizi senza opporvi resistenza» (21, 15); cfr. 19, 27 e la chiesa come «regno militante» in 10, 21; 20, 9, 2; 20, 11; *En. in ps.* 26, II, 6; 64, 4; 131, 10; *De Pecc. Mer. et Rem.* 2, 33, 53-34, 54; cfr. infine, in *Sermo* 81, 2, la distinzione tra «*pressura*» (la tentazione come prova) e «*scandalum*» (la disperazione).



bolazione"» (18, 51, 1)[51]. Per persecuzione Agostino non intende soltanto quella «diretta contro il proprio corpo» (18, 51, 2), ma anche, e soprattutto, quella «subita nel proprio cuore» (*ibidem*): le eresie, le discordie[52], il perdurante *nascondimento* della giustizia e della piena gloria divina, gettano il fedele nella persecuzione interiore dello scandalo e del dubbio[53]; ma Dio solleva l'uomo dall'angoscia: Egli ha già manifestato la sua grazia e predetto, oltre la sofferenza, la gloria e la felicità eterna ai suoi fedeli: «Ma allora tornano alla mente le immutabili promesse divine» (18, 51, 2)[54]. E il dolore non è più solo prova della profondità e della saldezza della fede, ma anche salvezza dalla

---

[51] Cfr. *Confessiones* 10, 28, 39 e lo splendido *De Civitate Dei* 22, 23.
[52] Cfr. 18, 51, 1-2.
[53] La chiesa cristiana, pertanto, «mostra di trovarsi in grande gloria tra tutte le genti e in tutto il mondo; eppure è in mezzo a grandi prove. Infatti la nostra vita in questo esilio non può essere senza prove, e il nostro progresso si compie attraverso la tentazione. Nessuno può riconoscersi finché non è tentato; allo stesso modo che nessuno potrà essere incoronato se non dopo la vittoria, vittoria che non ci sarebbe se non ci fossero la lotta contro un nemico e le tentazioni. È pertanto nell'angoscia (*angitur*) quest'uomo (che rappresenta l'unica chiesa di Cristo) che grida dai confini della terra; è nell'angoscia ma non è abbandonato» (*En. in ps.* 60, 3). La gloria di Cristo, nel suo affermarsi nel *saeculum*, non esclude dunque l'esperienza del «negativo», il grido d'angoscia (cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 25, 5), ma li ricomprende in se stessa come desiderio e invocazione: «"Io ho gridato al Signore". Il corpo di Cristo è l'unità di Cristo nell'angoscia, nello sgomento, nel travaglio, nel turbamento della prova, quest'uomo solo, unità conseguita in un solo corpo, quando ha l'anima angustiata, grida dai confini della terra» (*En. in ps.* 54, 17). Dunque, «ci conceda Iddio e la sua misericordia di essere ogni giorno in crisi, di essere tentati, di essere provati, di essere esercitati, di progredire» (*Sermo* 16/A, 12). Cfr. *De Civitate Dei* 14, 9, 1-2.
[54] «Per risollevare la nostra speranza, per impedire agli spiriti dei mortali, abbattuti per la condizione della loro mortalità, di disperare nell'immortalità, che c'era di più necessario che mostrarci quanto Dio ci apprezzi e quanto ci ami?»; grazie a Cristo, che rivela quest'amore, noi possiamo «sperare ciò di cui disperavamo» (*De Trinitate* 13, 10, 13); cfr. *Confessiones* 10, 43, 69; *Sermo* 31, 3; *En. in ps.* 144, 11. Nella consapevolezza della dialetticità dell'esistenza cristiana, «rendiamo grazie a lui, che viene desiderato prima di essere veduto, che viene percepito presente e si spera per il futuro. Rendiamo grazie a lui, il cui amore non toglie il timore, il cui timore non impedisce l'amore» (*Sermo* 24, 1); «Non lasciarti innalzare dalla presunzione: "non puoi ora seguirmi"; e non lasciarti abbattere dalla disperazione: "mi seguirai più tardi"» (*Tr. in Ioh. Ev.* 66, 1); cfr. *En. in ps.* 41, 10; 101, S.1, 10.

fallace felicità di questo secolo, che la sofferenza rivela in tutta la sua inconsistenza.
La *riconoscibilità* cristiana non sprofonda, allora, nell'angoscia dell'assoluto *nascondimento*, della disperata mancanza di senso, in quanto «vede» già operante la redenzione divina [55]; non si esalta nella prosperità temporale, perché comprende la sua transitorietà, cosciente dell'inestinguibilità, *in hoc saeculo*, del dolore e della morte (sì che la prosperità è considerata solo come consolazione di Dio, ovvero richiama necessariamente la costitutività del dolore che lenisce) [56]; ma in questa sua inquieta dialettica, avanza verso Dio: «La chiesa avanza nel suo pellegrinare tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio» (18, 51, 2).
Il peregrinare *in hoc saeculo* è, quindi, essere insieme *in morte* e *in spe*. Abele, primo membro della città di Dio pellegrina nel *saeculum*, significa «lutto» (15, 18): la città di Dio non può essere «*in re huius saeculi*» (15, 21), non può realizzarsi *in hoc saeculo*; per essa, essere *in hoc saeculo* vuole dire essere nella realtà — *in re* — del dolore della rinuncia, essere *in morte*, appunto: nel *nascondimento*. Ma questo *nascondimento* non viene più soltanto subito — tantomeno superbamente rimosso —, ma viene accettato con fede, interiorizzato nell'essere confessato come giusta pena del peccato: il *nascondimento*, lo smarrimento esistenziale e il morire che sono propri di questo secolo, è divenuto possibile strumento di salvezza [57]:

---

[55] Se il *saeculum* cristiano si limitasse alla confessione del *nascondimento* del senso («l'essenza dell'ebraismo»: il *non ancora* privo del *già*, il tendere sempre irrealizzato), quale sarebbe la sua «novità»? Quale il senso dell'incarnazione e del sacrificio di Cristo? E proprio in relazione a questo sacrificio, quale sarebbe il ruolo della chiesa? «Cristo ora tace; tace quanto al giudicare, ma non tace quanto al dar precetti. Se infatti Cristo tacesse del tutto, che senso avrebbero questi Vangeli, la voce degli apostoli, il canto dei Salmi, gli oracoli dei profeti? Tutte queste cose, infatti, dimostrano che Cristo non tace» (*Tr. in Ioh. Ev.* 4, 2): il suo *nascondimento* è relativo.

[56] «"Noi fummo come consolati". Cioè: godemmo come ricevendo consolazione. La consolazione ha luogo fra gli sventurati, fra la gente che geme e piange. Perché dice: "Come consolati", se non perché continuiamo a gemere?» (*En. in ps.* 125, 4).

[57] «Grazie alla più grande e mirabile grazia del Salvatore, la pena del peccato è stata trasformata in strumento di giustizia. Una volta infatti si disse all'uomo: se tu peccherai, morrai; ora al martire si



«Egli (il Signore) ha fatto vivere coloro che prima aveva fatto morire... "Fa scendere agli inferi e risalire". Indubbiamente hanno ricevuto la morte dal Signore per la loro salvezza coloro ai quali l'Apostolo dice... "Pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra", perché anch'essi siano come "gli affamati che hanno attraversato la terra". "Voi infatti siete morti" egli dice; questo il modo in cui Dio fa morire in vista della salvezza; ed aggiunge: "La vostra vita è ormai nascosta (*abscondita*) con Cristo in Dio"; questo è il modo in cui Dio li fa rivivere» (17, 4, 5). La grazia salvifica di Dio è di chi si confessa *nascosto* [58]: di chi

---

dice: muori per non peccare. Allora si disse: se trasgredirete il comando, morrete; ora si dice: se rifiuterete, trasgredirete il comando. Quindi ciò che allora si doveva temere per non peccare, ora si deve accogliere ugualmente per non peccare. Così, per mezzo della ineffabile misericordia di Dio, la stessa pena del vizio si trasforma in arma della virtù ed anche il tormento del peccatore diviene merito dell'uomo giusto... Dio ha accordato alla fede una grazia così grande che la morte, che risulta contraria alla vita, diventa strumento per passare alla vita» (13, 5); «La morte (il *nascondimento*) perciò, pur essendo indubbiamente una pena per chi nasce, a partire da tutta la discendenza che si è propagata dal primo uomo, se viene espiata nella giustizia e nella pietà, diventa gloria di colui che rinasce (*gloria crucis*, quindi; *abscondita claritas*); e pur essendo retribuzione del peccato, talora ottiene che il peccato non riceva nessuna retribuzione» (13, 6); ciò che Agostino riferisce ai martiri, può essere riferito ad ogni vero cristiano: «Crocifissione dell'uomo interiore sono i dolori della penitenza e le torture salutari della continenza. Una morte questa che sopprime la morte del peccato in cui Dio non ci lascia» (*De Trinitate* 4, 3, 6); cfr. *De Civitate Dei* 10, 24 e 21, 15, ove Agostino, riferendosi al male esistenziale, lo definisce «mirabile»: «Tuttavia anche in quel giogo pesante, che grava sui figli di Adamo dal giorno della loro nascita dal grembo materno al giorno del loro ritorno alla madre comune, si scopre essere mirabile pure questo male; esso ci fa essere prudenti e ci fa comprendere che questa vita è divenuta per noi penosa a causa di quel peccato, veramente nefando, commesso in paradiso»; cfr. *Sermo* 335/B.

[58] «Confesserò quello che so di me; confesserò anche ciò che di me non so, poiché quello che so lo conosco grazie alla tua luce e quello che non so lo ignorerò fino a che le mie tenebre non si trasformeranno come luce meridiana dinanzi al tuo volto» (*Confessiones* 10, 5, 7). All'interno della stessa coscienza del cristiano, quindi, l'esperienza pasquale, della rinascita all'Eterno (della *riconoscibilità*), è sempre sorretta dall'esperienza del *nascondimento*, della croce del proprio peccato e della sua pena mortale; la stessa *confessio* è realtà dialettica e dinamica, insieme: è in sé opposizione tra la mia oscura, abissale, confessata miseria e la confessata, riconosciuta, *clara* perfezione

è affamato ed assetato[59], di chi è povero e infermo[60], di

divina (cfr. *En. in ps.* 65, 4); ma nell'essere mediata da Cristo, quest'opposizione è animata da un atto di conversione, che è un divenire nella grazia di Dio: cfr. *Confessiones* 10, 2, 2 e lo splendido 13, 14, 15; *En. in ps.* 138, 15; *De Pecc. Mer. et Rem.* 1, 26, 39. Dunque, «questa è la conoscenza della gloria di Dio: sapere che egli stesso è la luce che illumina le nostre tenebre» (*De Sp. et Litt.* 18, 31); così, il vero cristiano, Paolo, «divenne affatto cieco: perché il suo corpo potesse essere illuminato dalla luce interiore, gli fu tolta al momento la luce esteriore... Nondimeno, proprio quando tutto il resto gli era invisibile, vedeva Gesù. In tal modo, e precisamente in quella sua cecità, si configurava il mistero dei credenti, infatti chi pone la sua fede in Cristo deve fissarsi in lui come se le altre cose non avessero esistenza, sì che la creatura perda valore, e il Creatore invada l'intimo di dolcezza» (*Sermo* 279, 1); cfr. *De Civitate Dei* 14, 9, 2. Dunque, «la tua luce è il tuo Dio. Egli è per te luce mattutina, perché viene a te dopo la notte di questo secolo» (*Tr. in Ioh Ev.* 17, 8); in tal senso, il *novum saeculum* è tempo di confessione nell'essere «notte e giorno: giorno rispetto agli infedeli, notte rispetto agli angeli... notte al paragone del giorno futuro al quale aneliamo, giorno a paragone dell'antica notte alla quale abbiamo rinunciato» (*En. in ps.* 76, 4): tempo dell'*esse per viam*; cfr. *En. in ps.* 25, II, 11 e *Sermo* 49, 3.

[59] «Quanti vogliono crearsi una propria giustizia non conoscono questa giustizia di Dio, frutto della grazia e non dei meriti, e perciò non si sottomettono alla giustizia di Dio, che è Cristo. In questa giustizia si trova tutta la ricchezza della dolcezza di Dio, per la quale nel Salmo sta scritto: "Gustate e vedete quanto è dolce il Signore". E poiché in questo nostro pellegrinare gustiamo tale dolcezza senza poterci saziare, ne abbiamo fame e sete, potendocene saziare soltanto in futuro, quando vedremo il Signore come realmente è, e si compirà quel che sta scritto: "Mi sazierò all'apparire della tua gloria". Così Cristo esprime tutta l'abbondanza della sua dolcezza a quanti sperano in lui» (21, 24, 5); cfr. 17, 4, 4 e 17, 20, 2. Sulla sete che dobbiamo soffrire nel *deserto* del *saeculum*, scrive Agostino: «Ora che la verità ci è stata rivelata, ci rendiamo conto che camminiamo nel deserto... Perché nel deserto? Perché siamo in questo mondo, dove si patisce la sete come lungo una carovaniera riarsa» (*Tr. in Ioh. Ev.* 28, 9); l'esperienza del deserto e della sete, dipendente dalla rivelazione, è dunque esperienza di grazia: «Il mare è stato convertito in terra arida. Ora il mondo, che era pieno di salsedine, ha sete di acqua dolce» (*En. in ps.* 65, 11); così, «il mare è immenso e dilaga con le sue onde; è sterminato e solleva flutti, ma è amaro. L'acqua fu separata e apparve nella sua aridità l'anima mia. Irrorala poiché è "dinanzi a te come terra senz'acqua"» (*En. in ps.* 142, 11); il vero fedele è dunque «terra arida finalmente distinta dai gorghi dell'abisso» (*Confessiones* 13, 21, 30); cfr. *En. in ps.* 73, 18 e 24. Così, «quando si è poveri, cioè umili di cuore, allora quanto è maggiore la fame tanto più si mangia, e la fame tanto più cresce quanto più ci si svuota di questo secolo» (*En. in ps.* 131, 24); cfr. *En. in ps.* 35, 13-14; 46, 13; 62, 3-9-14; 69, 7;



chi è sterile e brutto[61], di chi muore avendo rifiutato la *claritas*, lo splendore superbo del *saeculum*[62].
Il cristiano s-confessa quindi l'immanenza ed apre la piaga della trascendenza: la piaga, perché il rapportarsi con la trascendenza è confessione del doloroso *nascondimento* della propria realtà. Il cristiano sa che pretendere il *riconoscimento* nel tempo è soltanto paganesimo ed idolatria; sa che nel tempo, invece, il cristianesimo è «la verità del dolore»[63]. Lì dove l'uomo si realizza, è *in re*, nel tempo, lì

121, 11; 122, 11; 131, 24; 139, 17; 148, 10; *Tr. in Ioh. Ev.* 5, 1; *Sermo* 255, 5.

[60] «Sono rivestiti di vigore coloro che interiormente esclamano: "Pietà di me, Signore: vengo meno"» (17, 4, 3); cfr. *En. in ps.* 26, II, 14; 37, 2; 45, 13; 67, 13; 69, 7; 71, 14; 73, 18-24; 83, 3; 93, 7; 102, 6; 122, 11-12; *Sermones* 53/A, 2-3; 87, 10, 12; 254, 1; *Ep.* 124, 40, 61; *Tr. in Ioh. Ev.* 13, 5.

[61] Cfr. 17, 4, 1-2; *En. in ps.* 44, 3; 95, 7; 103, S.1, 4-6; *Tr. in Ioh. Ep.* 9, 9; cfr. l'immagine dello sterco in *Sermones* 72, 2,3; 110, 1; 254, 5; *En. in ps.* 29, II, 7; *Tr. in Ioh. Ep.* 4, 3. I cristiani, convivendo con la morte, vivono dunque nella vedovanza: cfr. *En. in ps.* 90, S.1, 3; 131, 23; 145, 18.

[62] «La gloria venne disprezzata e la perseveranza passò attraverso la prova. Così la gloria, nascosta, era custodita nel segreto dei cieli e la pazienza era messa alla prova sulla terra» (*Sermo* 335/C, 1).

[63] «Il Signore converte coloro che sono nella siccità, cioè nella miseria. Infatti coloro che credono di essere nell'abbondanza, mentre sono affamati, o credono di essere colmi, mentre sono oltremodo vuoti, non si convertono... Egli volge a sé coloro che per il peso dei peccati giacciono sommersi nell'abisso di questo secolo (*in profundo huius saeculi*); quell'abisso di cui diceva quel tale che ne era stato liberato: "Dalle profondità ho gridato a te, Signore"» (*En. in ps.* 67, 31); cfr. *En. in ps.* 39, 3. Una filosofia cristiana, perciò, non potrà non essere «filosofia della croce»: «Colui che, stimolato dal fervore dello Spirito Santo, ha già gli occhi ben aperti verso Dio e, nell'amore di lui, è divenuto conscio della propria miseria e, volendo ma non potendo giungere fino a lui, guarda in se stesso alla luce di Dio e scopre se stesso ed ha così acquistato la certezza che la sua malattia è incompatibile con la purezza di Dio, questi prova dolcezza nel piangere e nel supplicare Dio che abbia più e più volte misericordia, fino a quando si liberi di tutta la sua miseria, e nel pregarlo con confidenza, dopo avere ricevuto per grazia il pegno della salvezza nel nome di suo Figlio, unico salvatore e illuminatore dell'uomo. Colui che è così indigente e conosce quella sofferenza, "la scienza non lo gonfia", perché "la carità lo edifica". Infatti ha preferito una scienza ad un'altra scienza, ha preferito conoscere la sua debolezza piuttosto che gli ultimi confini del mondo, le fondamenta della terra, le sommità dei cieli. Aggiungendo questa scienza, ha accresciuto il dolore, il dolore del suo esilio che scaturisce dalla nostalgia della sua patria e del beato

dove si sforza di togliere la differenza, la carenza, «la piaga» (che è invocazione alla sanità dell'Altro), in qualunque forma di identità, di *riconoscimento*, lì Dio è degradato ad idolo, è cioè negato e rimosso[64]. Il cristiano deve quindi negare, nel tempo, qualunque *merces*, qualunque sazietà, qualunque *riconoscimento*, e, strappando le maschere idolatriche[65] (coprimenti della realtà della propria miseria, nascondimenti dell'unico vero *nascondimento*), peregrinare nel tempo e, nell'umile attesa dell'eterna, escatologica «realizzazione» della *civitas Dei*, confessare la propria morte *in hoc saeculo*.

Ma il cristiano non è solo *in morte*: egli è anche *in spe*. Abele, infatti, non si limita a significare il *luctus* temporale del cristiano, ma è anche figura della città che non vive «secondo l'uomo, nella realtà (*in re*) della felicità terrena, ma secondo Dio, nella speranza della felicità eterna» (15, 18), «nella speranza di Dio» (15, 21). Proprio nella rinuncia all'essere *in re in hoc saeculo*, e nella confessione

creatore di essa, il suo Dio» (*De Trinitate* 4, Proemio); «Chi non spezza il cuore, non viene risanato» (*En. in ps.* 146, 5); cfr. *De Civitate Dei* 10, 28.

[64] «Egli (il vero pensatore soggettivo esistenziale) è al corrente della negatività dell'Infinito nell'esistenza, egli mantiene sempre aperta questa piaga della negatività la quale è alle volte principio di salvezza: gli altri lasciano che la piaga si chiuda e diventano positivi — cioè ingannati» (S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in Opere, tr. it. di Cornelio Fabro, Firenze 1972, p. 303). Mi sembra di poter cogliere, nell'opporsi delle dimensioni esistenziali agostiniane della *riconoscibilità* (che ricomprende in se stessa il *nascondimento*) e del *riconoscimento*, la stessa opposizione che qui Kierkegaard afferma tra colui che accetta, in «*timore e tremore*», la *negatività* dell'Eterno nell'esistenza, come apertura all'Altro, e coloro che, invece, inseguono la realizzazione — illusoria, interessatamente «distratta» — del «regno dell'identità secolare». Sulla «piaga del negativo», cfr. *En. in ps.* 31, II, 12-15 e 122, 7: «Tutta la tua vita sulla terra costituisce la tua molteplice piaga, e tu finché vivi sopra la terra avrai da piangere». «Ecco: non nascondo le mie piaghe» (*Confessiones* 10, 28, 39); cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 44, 17; *Tr. in Ioh. Ep.* 9, 4.

[65] «Togliamo i veli fallaci e le imbiancature ingannatrici delle cose, per compierne un'analisi sincera» (3, 14, 2); «Per esprimere un giudizio in modo più agevole, non dobbiamo perderci in una stupida e vanitosa iattanza, né dobbiamo spegnere l'attenzione dello spirito dinanzi ad espressioni altisonanti» (4, 3); cfr., a proposito, W. KAMLAH, *Christentum und Geschichlichkeit*, Stuttgart 1951, p. 287; Kamlah parla di «illuminismo cristiano»: cfr. p. 292; cfr., in tal senso, S. COTTA, *L'esperienza politica nella riflessione agostiniana*, p. 13.



dell'essere *in morte*, nel silenzio dei sensi umani confessati come incapaci del *Senso*, si radica la speranza cristiana[66]; in essa, l'uomo si scopre per vocazione — per grazia e per intrinseca destinazione — trascendente rispetto all'esigenza di immediatezza e di reificazione, all'ansia di presente possesso del *riconoscimento* idolatrico[67]: l'immagine di Dio che ogni uomo possiede nel suo intimo non è più alienata in un'idolatrica «oggettività» che possegga questa immagine superbamente dilatata ed illusoriamente divinizzata[68], ma viene interiormente ri-formata e vivificata nella fede e nella speranza della grazia di Cristo: nella capacità di mantenersi nel dono dell'inquietudine, del silenzio delle cose e della morte del *saeculum*, l'uomo può scoprire se stesso[69]. Nella confessione della propria radicale indigenza e nell'invocazione fiduciosa e attenta a Dio, l'uomo può recuperare il senso del suo soffrire e, in esso, quella dimensione esistenziale che, sola, lo restituisce a se stesso: l'*interiorità*, l'essere «*in corde meo coram te in confessione*»[70], nel profondo nascosto della propria coscienza, peccatore al cospetto di Dio («*internum aeter-*

[66] «L'anima che nel secolo si sente abbandonata da tutto, speri pure nell'aiuto di Dio» (*En. in ps.* 145, 18).

[67] «Noi non vediamo ancora il nostro bene e quindi è necessario cercarlo per credere, né la stessa rettitudine di vita può venire da noi stessi» (19, 4, 1).

[68] «Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai! Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te» (*Confessiones* 10, 27, 38); cfr. *De Trinitate* 8, 7, 11; *Tr. in Ioh. Ev.* 18, 10; *Sermo* 96, 2, 2.

[69] «È difficile scorgere Cristo in mezzo alla folla. La nostra anima ha bisogno di solitudine. Nella solitudine della tensione, Dio si lascia vedere. La folla è chiassosa (*strepitum habet*): per vedere Dio è necessario il silenzio (*secretum*)... Non cercare Gesù tra la folla, perché egli non è uno della folla: ha preceduto in tutti i modi la folla» (*Tr. in Ioh. Ev.* 17, 11); «Ho perso tutto quello che possedevo: ma non ho perso colui da cui sono posseduto. Ho perso tutto ciò che era con me, ma non ho perso colui a cui appartengo io» (*Sermo* 21, 9); cfr. *En. in ps.* 43,2; 62, 9; *De Civitate Dei* 1, 10, 1-2.

[70] *Confessiones* 10, 1, 1. «Sii nel tuo intimo giudice di te stesso. Ecco, nel tuo recesso più nascosto, nella vena più intima del tuo cuore, dove sei solo tu e colui che ti vede, lì ti sia sgradita l'ingiustizia, onde essere gradito a Dio» (*En. in ps.* 65, 22); così, «le anime dei credenti» vivono «raccolte nel nascondimento e nel segreto» (*Ep.* 102, 29); cfr. *Ep.* 140, 24, 61; *Sermo* 47, 23; *En. in ps.* 138, 20.

*num*»)[71] e della sua grazia, nella confessione del proprio limite e del proprio *nascondimento*[72].
Grazie alla rivelazione del *Senso*, di Cristo, la sofferenza non conduce alla disperazione, ma è ora sensata nell'essere attesa, speranza fedele del compimento delle promesse. «Il gemito è la voce del desiderio»[73]: nel gemito dell'accettazione della propria morte, il cristiano è, per grazia, oltre la sua stessa morte[74], è nel desiderio dell'Eterno, e vivendo nella «*intentio*»[75], nella tensione verso l'Altro, vive già — pur se soltanto *in spe* e non ancora *in re* — nella ricerca e nella anticipata fruizione della felicità escatologica: «Anche colui che si comporta in modo da riferire l'uso di questa vita a quel fine che egli ama nel modo più ardente ed in cui spera con tutta la sua fede, può essere detto felice giustamente anche ora in quella speranza, piuttosto che in questa realtà (*spe illa potius quam re ista*). Questa realtà, infatti, senza quella speranza, è una falsa beatitudine ed una grande miseria» (19, 20). Nella «escatologia incoativa»[76] di Agostino, nella tensione tra il *già* e il *non ancora*, tra la vita eterna e la morte, che struttura il *novum saeculum*, la speranza è la grande virtù della *riconoscibilità* cristiana: nella speranza, il fedele è *già nascostamente glorificato* (e l'interiorità *nascosta* del singolo cristiano è il luogo di questo paradosso)[77] ed illuminato

---

[71] *Confessiones* 9, 4, 10.
[72] «Con la tua mano, esplorando la profondità della mia morte, hai ripulito dal fondo l'abisso di corruzione del mio cuore» (*Confessiones* 9, 1, 1); cfr. *ibidem*, 10, 2, 2.
[73] *En. in ps.* 37, 14; cfr. *En. in ps.* 125, 2.
[74] «Dobbiamo renderci conto di quale sia l'abisso dal quale gridiamo al Signore. Questo baratro è la nostra stessa vita mortale; e chiunque vi si sente immerso, grida, geme, sospira, finché non ne venga tratto fuori e raggiunga colui che risiede al di sopra degli abissi... È comunque un fatto che, se nell'abisso riesce a gridare, già si sta sollevando dall'abisso e lo stesso suo gridare gli impedisce di rimanere proprio sul fondo» (*En. in ps.* 129, 1).
[75] «La perfezione in questa vita, secondo l'Apostolo, non è altra cosa che dimenticare ciò che è indietro e protendersi, per una tensione *(per intentionem)* di tutti se stessi, verso ciò che sta davanti. Questa tensione nella ricerca è la via più sicura fino a quando non si abbia attinto ciò verso cui tendiamo, e che ci estende al di là di noi stessi» (*De Trinitate* 9, 1, 1); cfr. *Confessiones* 11, 29, 39.
[76] Cfr. H. I. Marrou, *Teologia della storia*, pp. 80-95; cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 68, 2 e 83, 1.
[77] Cfr. *En. in ps.* 138, 15-16.



dalla felicità eterna *non ancora* realizzata, ma promessa da Cristo e portata in grembo dalla chiesa[78].

---

[78] «Gioisco e gemo insieme: gioisco nella speranza, gemo ancora nella realtà» (*En. in ps.* 31, II, 20); Dio è «nella terra dei morenti, la mia speranza» (*En. in ps.* 103, S.4, 4); «Il nostro godere, pertanto, o fratelli, non è una realtà attualmente posseduta, ma soltanto sperata. Tuttavia la nostra speranza è talmente certa che potremmo quasi chiamarla fatto compiuto (*quasi iam res perfecta est*)» (*En. in ps.* 123, 2); «Con il desiderio noi ormai siamo lassù. In quella terra abbiamo già inviato la nostra speranza, quasi un'ancora, per non naufragare turbati in questo mare. Quando una nave è ancorata, noi diciamo che ormai è in porto. È vero infatti che ondeggia ancora; ma in un certo qual modo essa è già in terra malgrado i venti e malgrado le tempeste. Così, contro le tentazioni di questo nostro esilio, la nostra speranza, ancorata in quella città di Gerusalemme, fa in modo che noi non ci infrangiamo contro gli scogli. Chiunque pertanto canta animato da questa speranza, canta già in porto... Ma non sei ancora in Babilonia? Sì — risponde l'uomo che ama, il cittadino di quella patria —. Sono in Babilonia, ma con la carne; non col cuore» (*En. in ps.* 64, 3); cfr. *De Civitate Dei* 19, 4, 5; *En. in ps.* 85, 24; 101, S.1, 2-3; 139, 2; *Ep.* 55, 14, 26; 140, 9, 24; cfr. inoltre, *Tr. in Ioh. Ev.* 124, 5, ove Agostino tratta delle «due vite» della chiesa, quella presente e quella escatologica, già ora anticipata nella speranza, rappresentate dagli apostoli Pietro e Giovanni. Sulla compresenza di dolore e speranza gioiosa nell'esistenza cristiana, cfr. la splendida immagine del parto: «Anche la donna in travaglio, alla quale siamo paragonati, gioisce per il bambino che attende, più di quanto non sia triste per il suo dolore presente» (*Tr. in Ioh. Ev.* 101, 6); cfr. *Sermo* 210, 5, 7. Sul rapporto tra *spes* e *res*, nel pellegrinaggio cristiano, nel «tempo del parto», cfr. U. Occhialini, *La speranza nella chiesa pellegrina*, Assisi 1965, p. 39 e pp. 66-73. Scrive a proposito Brown: «Agostino è un uomo che ha compreso di essere destinato a restare incompleto nella sua esistenza terrena, e che ciò che desiderava con maggiore ardore sarebbe rimasto una speranza, non realizzabile prima della risoluzione finale di ogni tensione, ben oltre questa vita... Tutto quello che un uomo poteva fare era bramare questa perfezione assente, avvertirne intensamente la mancanza, struggersi per essa. «Desiderium sinus cordis» (Tr. in Ioh. Ev. 40, 10): «È il desiderio che rende il cuore profondo». È la fine di un ideale classico di perfezione, che si era consolidato in un lontano passato: Agostino non avrebbe mai conseguito l'assorta tranquillità dei superuomini che ancora oggi ci fissano da alcuni mosaici delle chiese cristiane e dalle statue di saggi pagani. Se essere «romantico» significa essere un uomo lucidamente consapevole di essere prigioniero di un'esistenza che gli nega la pienezza da lui bramata, se significa sentire che l'uomo è limitato dalla sua tensione verso qualcos'altro, dalla sua capacità di fede, di speranza, di desiderio, se significa considerarsi un viandante alla ricerca di un paese che è sempre remoto, ma che è reso sempre presente dalla qualità dell'amore

La reale adesione alla salvezza di Cristo passa quindi necessariamente per questa dimensione segreta, *nascosta*, dell'interiorità: così, il vero cristiano non si limita alla pur necessaria partecipazione alla visibilità ecclesiale, ma ha «Cristo nel suo cuore» (21, 26, 2), come interiore «fondamento»[79]. Ma se la fede si radica nel *nascondimento* del cuore, gli uomini, «che non conoscono il cuore degli altri» (15, 7, 1), non possono distinguere con certezza il vero cristiano da colui che aderisce soltanto esteriormente alla chiesa. Né sarà possibile conoscere i dannati: con l'abbattimento progressivo ed inarrestabile del *riconoscimento* idolatrico e la sostituzione di esso con la *riconoscibilità* cristiana, il male (che, come abbiamo rilevato, pur perdendo la sua visibile assolutezza, la sua necessitante «oggettività», non scompare certo dal millennio) diviene sempre più una realtà occulta e «soggettiva»: il demonio viene «rinchiuso» da Dio nell'«abisso» del cuore degli empi (20, 7, 3)[80]. Così, l'immagine della bestia dell'Apocalisse, che rappresenta la città degli empi, è colta in primo luogo come figura della «*simulatio*» di coloro «che professano la fede e vivono da infedeli, fingendo di essere quello che non sono e chiamandosi cristiani non secondo una raffigurazione veritiera, ma secondo una falsa immagine» (20, 9, 3). Solamente in seconda battuta, Agostino aggiunge che «appartengono a questa bestia non soltanto i nemici dichiarati di Cristo e della sua gloriosissima città, ma anche la zizzania, che si deve raccogliere alla fine del secolo dal suo regno che è la chiesa» (*ibidem*). I pagani, che si oppongono apertamente, dal di fuori, alla città di Dio, alla chiesa, sono ormai in secondo piano, come realtà destinata ad una rapida dissoluzione; ma la città degli empi sopravvive intrufolandosi, nascostamente (i «*fallaci imagine christiani*», i malvagi che appaiono come buoni cristiani) o apertamente (la zizzania, i membri evidentemente malvagi della chiesa), nella chiesa stessa[81]. Così Agostino si riferisce a questi due gruppi di

---

che «geme» in attesa di pervenirvi, allora Agostino è diventato impercettibilmente un romantico» (P. Brown, *Agostino d'Ippona*, Tr. it. G. Fragnito, Torino, 1971, pp. 146-7); cfr., a proposito, la «brama del desiderio» in *En. in ps.* 118, S.8, 4; «il nutrirsi avidamente delle proprie lacrime» in *En. in ps.* 41, 6 (cfr., inoltre, *Sermo* 31); l'«*ambulare per desiderium*» in *En. in ps.* 41, 10.

79 Cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 26, 2; *Sermones* 49, 4 e 107, 6, 7.

80 Il Signore «gettò il diavolo nell'abisso, un nome con cui si indica la moltitudine innumerevole degli empi, che hanno un cuore profondamente malvagio contro la chiesa di Dio» (20, 7, 3); «L'acqua salata del mare (il mondo ancora idolatra), quella che è rimasta, non osa incrudelire contro i cristiani, ma l'occulto mormorio tra sé si rode e rinserrata nella pelle mortale freme la salsedine tenuta prigioniera... Prima il mare incrudeliva con i suoi flutti scatenati, mentre ora è esacerbato poiché è chiuso entro i petti mortali: a far ciò è stato colui che ha vinto i flutti, che ha posto allora al mare dei confini, in modo che, rivolgendosi in se medesime, ne fossero ridotte le ondate. Egli stesso ha riunito l'acqua del mare come in un otre; la pelle mortale ricopre l'amaro pensiero... Ciò che allora incrudeliva apertamente, ora trama di nascosto» (*En. in ps.* 32, II, S.2, 10); «Laddove sorge questo sole, quando cioè Cristo viene conosciuto sulla faccia della terra e glorificato in tutto quanto il mondo, si riuniscono via via in misura crescente i leoncelli; allora smettono di perseguitare la chiesa quei demoni, che già aizzavano e si accanivano contro la casa di Dio... Ma adesso se nessuno di loro osa più perseguitare la chiesa, "è sorto il sole, ed essi si sono riuniti". E dove si trovano? "E si acquatteranno nei loro covili". I loro covili sono i cuori degli infedeli. Quanto sono numerosi coloro che si portano acquattati nel loro cuore i leoni. Ma questi non ne balzano fuori, non si avventano contro la Gerusalemme che è pellegrina quaggiù. Perché non lo fanno? Perché ormai "è sorto il sole e risplende su tutta la faccia della terra"» (*En. in ps.* 103, S.3, 23); «Che cosa resta infatti dell'idolatria? O quanti sono ancora gli idoli? Sono rimasti più nel cuore dei pagani che non nelle sedi dei loro templi» (*En. in ps.* 98, 2); cfr. *En. in ps.* 80, 11; 96, 9; 103, S.4, 4; 139, 2-6.

81 «Con Cristo cessa la divisione politica delle due città nell'unità della chiesa. Questo non significa però che sia scomparsa la città del mondo di fronte alla nuova universale città di Dio. Ma solo che l'una — la città del mondo — si agita non più alle frontiere, sibbene nel seno stesso della città di Dio, ma pel suo maggiore incremento spirituale, e dunque anch'essa — sia pure insciente e nolente — lavora al trionfo di lei e alla gloria degli eletti» (U. Padovani, *La città di Dio: teologia e non filosofia della storia*, p. 251). Vi è, d'altra parte, un'importante eccezione da fare: quella di una visibilità che, nel *saeculum* cristiano, rinnova l'idolatria, il *riconoscimento*: quella delle chiese eretiche: «Ci sono, è vero, pensieri che restano chiusi nel nostro intimo, ma ce ne sono altri, e molti, che si concretizzano in azioni e quindi sono palesi anche agli uomini. Questo vale anche per coloro che si son separati dall'unità, frutto della carità di Cristo, e dalla comunione con la santa chiesa. Finché erano cattivi in se stessi, nel loro interno, non li conosceva se non Dio; ma venne la prova e si separarono, e ciò che era noto solo a Dio fu conosciuto anche dagli uomini» (*En. in ps.* 149, 2); cfr. *En. in ps.* 80, 14. Infatti, «il diavolo, vedendo deserti i templi degli dei e l'umanità accorrere al nome del Mediatore che libera, suscitò gli eretici che, con un nome cristiano, s'opponevano alla dottrina cristiana» (*De Civitate Dei* 18, 51, 1): essen-

empi, che partecipano esteriormente alla comunione sacramentale, quando scrive che «sono in parte noti (*in aperto*) e in parte ignoti (*in occulto*) coloro che non esitano a mormorare contro Dio, con cui sono uniti per mezzo dei sacramenti» (1, 35).

Sono dunque questi i presupposti della concezione agostiniana della *permixtio* delle *duae civitates in hoc saeculo*: non essendo possibile, per gli uomini, scorgere in questo tempo di oscurità la segreta intenzione delle coscienze, non sarà possibile discernere chi appartenga alla città dei buoni e chi a quella dei malvagi: «Queste due città sono aggrovigliate e mischiate tra loro (*perplexae invicemque permixtae*) in questo secolo, finché non le separi l'ultimo giudizio» (1, 35). Dio, infatti, «non volle far conoscere coloro che appartengono al diavolo e quelli che non gli appartengono. Questo è assolutamente nascosto in questo secolo (*in saeculo isto prorsus latet*)» (20, 7, 3)[82]. Così, in questo tempo

do il *saeculum* mutato di segno, la stessa città perversa può apparire soltanto sotto «un nome cristiano».

[82] «In un modo va inteso il regno dei cieli, in cui sono entrambi, chi trasgredisce ciò che insegna e chi l'osserva, pur essendo l'uno minimo e l'altro grande, mentre in un modo diverso si definisce il regno dei cieli in cui entra soltanto chi l'osserva. Perciò l'uno e l'altro genere di uomini costituiscono la chiesa quale è oggi, mentre un genere soltanto costituirà la chiesa quale sarà allora, da cui sarà escluso chi è malvagio» (20, 9, 1); «Allora ci sarà una discriminazione che adesso non c'è. In questa vita siamo tra noi separati, non in quanto abitiamo in luoghi diversi, ma per i costumi, gli affetti, i desideri, la fede, la speranza, la carità. Viviamo insieme con i malvagi, ma non conduciamo tutti la stessa vita. Nel nascosto siamo distinti, nel nascosto siamo separati. Siamo come il grano nell'aia, non come il grano nel granaio. Sull'aia il grano è separato, ma è anche mescolato con la paglia; è separato quando viene liberato dalla paglia, ma è mescolato con essa quando ancora non si è compiuta la ventilazione. Allora, nel giorno del giudizio, ci sarà una separazione manifesta: come sono separati i costumi, così sarà separata la vita; alla separazione interiore corrisponderà quella dei corpi» (*Tr. in Ioh. Ev.* 19, 18); «Quella sarà la nostra estate. Adesso che siamo in inverno i frutti sono nella radice e non sono visibili: d'inverno, infatti, guardi gli alberi e ti sembrano secchi. Chi non ha l'occhio assuefatto potrebbe pensare che quella vite sia un arido sterpo e, forse, lì vicino ce ne è un'altra che per davvero si è seccata. D'inverno sono due piante simili, eppure l'una vive, l'altra è morta. La vita dell'una e la morte dell'altra sono però nel nascondimento (*in abscondito*) d'inverno; quando arriva l'estate, viene mostrata nel suo pieno splendore (*clarificatur*) come pure viene manifestata la morte dell'altra. Ecco spuntare la dovizia delle foglie,



di assoluta instabilità, «è incerto se colui che sembra stare in piedi potrà cadere e se colui che sembra caduto potrà rialzarsi» (*ibidem*), così come è incerto se chi è dentro la chiesa ha «Cristo nel suo cuore» (21, 26, 2), e se chi è fuori di essa un giorno non vi entrerà come vero credente[83].

Nell'accettazione del *nascondimento* di questo secolo, il cristiano non accetta soltanto la carenza e la morte, ma persino l'inquietudine estrema, l'interrogativo ed il dubbio sulla profondità della propria fede e sul proprio destino ultraterreno. Il cristiano si confessa come creatura finita, che, incapace di dominare la totalità della sua esistenza e di scorgere il proprio futuro, ignora il suo ultimo approdo; egli, quindi, cerca Dio, ma non lo «possiede»: non dal proprio agire, infatti, dipende la sua salvezza, ma dalla grazia di Dio, e questa grazia non è *possessio* dell'uomo, bensì è l'azione misteriosa ed insondabile che Dio solo opera nell'intimità più nascosta dell'anima umana[84].

la fecondità dei frutti. La vita si veste in modo palese di ciò che teneva nascosto nella radice. Così è di noi, fratelli. Adesso siamo simili a tutti gli altri uomini. Gli uomini nascono, mangiano, bevono, si vestono, tirano avanti la vita. Così i santi. Capita a volte che questo fatto tragga in inganno la gente. Li senti infatti dire... «con l'essersi fatto cristiano, cosa ha di più di quello che ho io?» O vite secca, tu stai guardando la vite che ti sta vicino! Se è spoglia è perché siamo d'inverno, non è però secca. Verrà l'estate, verrà il Signore, la nostra gloria ora celata nella radice» (*En. in ps.* 148, 16). Nella chiesa, dunque, «molti reprobi si mescolano ai buoni ed entrambi vengono a trovarsi come nella rete evangelica; racchiusi in essa, nuotano in questo mondo confondendosi assieme come in un mare, finché giungono sulla riva, dove i cattivi saranno separati dai buoni» (*De Civitate Dei* 18, 49); i buoni pesci, dunque, accettano di rimanere «nascosti» nel mare del secolo: «La chiesa possiede tutti quei pesci che sono a destra della barca (destinati cioè alla vita eterna), ma che rimangono nascosti nel sonno della pace, come nel profondo del mare, sino alla fine della vita, allorché la rete... giungerà finalmente alla riva» (*Tr. in Ioh. Ev.* 122, 7). Sul tema della *permixtio*, cfr., ancora, *De Civitate Dei* 10, 32, 4; 11, 1; 15, 22; 20, 2; 20, 27-28; *En. in ps.* 44, 33; 51, 4-6; 53, 7; 61, 8; 64, 2; 134, 16; 147, 16; *Tr. in Ioh Ev.* 28, 11; 61, 1-2; 124, 7; *Ep.* 93, 9, 34; 105, 5, 16; *Sermones* 4, 32; 5, 8; 88, 18, 19-22, 25; 250, 2; cfr., infine, L. Alici, *Buoni e cattivi nella vita terrena, op. cit.*, Appendice 1, pp. 1197-8.

[83] «Che vuoi giudicare del cuore, tu che sei uomo? Per questo abbiamo sudato, per questo ci siamo affaticati, per questo la verità è dimostrata invincibile, perché sia ostile a chi è in ricerca?» (*Sermo* 296, 14); cfr. *En. in ps.* 100, 13; 147, 16.

[84] «È utile a tutti o quasi a tutti, per avere la saluberrima umiltà,

Solo nel giudizio ciò che è ora nascosto, e conosciuto soltanto da Dio, sarà svelato anche agli uomini; solo con la seconda venuta di Cristo — il quale apparirà non più nel *nascondimento*, ma in tutta la sua *claritas* —, le due città saranno visibilmente separate e, finalmente tolta la dimensione inquieta e dolorosa del *nascondimento*, la *riconoscibilità* si perfezionerà ascendendo al *riconoscimento* cristiano, alla fruizione piena, vera, eterna della gloria di Dio: «Per effetto del giudizio di Dio, che avverrà alla fine per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo, apparirà il suo splendore per dono di Dio in tutta la sua grandezza e la sua novità (*tam nova claritas apparebit*)» (20, 17)[85].

---

il non poter sapere come essi saranno in futuro. Ecco perché è detto: "Chi crede di stare in piedi, badi di non cadere". In vista di questo umile timore, affinché... non ci leviamo in superbia a causa di un'immaginaria sicurezza, Dio permette o prevede e dispone che alcuni che saranno perseveranti siano mescolati con quelli che non lo saranno; atterriti dalla caduta di questi, cerchiamo di camminare con "timore e tremore" nella retta via fino a quando da questa vita che è solo "una prova sulla terra", passiamo all'altra, ove non dovremo più frenare l'orgoglio né combattere contro le sue suggestioni e tentazioni» (*Ep*. 217, 4, 14). «L'amore (di Dio)... non scaccia il timore per cui l'anima teme di perdere la grazia, in virtù della quale avviene che essa non provi compiacenza nel peccare: il timore, per cui essa teme che Dio l'abbandoni, anche se non la punisce con strazianti dolori. Questo timore è casto: l'amore non lo ripudia, anzi lo richiede... Tutta la stirpe di Israele tema dunque Dio col timore casto, che rimane in eterno. Temano colui che amano, senza inorgoglirsi, ma con gli stessi sentimenti degli umili: con "timore e tremore" operino la loro salvezza, poiché è Dio quello che opera in essi il volere e l'operare, secondo il suo beneplacito» (*Ep*. 140, 21, 53); cfr. *De Civitate Dei* 1, 8 e 14, 9, 1.

85 «"Egli verrà visibilmente e non in silenzio", cioè apparirà in tutta evidenza, con la voce del giudice, lui che prima era venuto nel nascondimento, che tacque davanti ai giudici, quando fu condotto come una pecora al sacrificio» (20, 24, 2); cfr. *En. in ps*. 29, II, 6. «Lassù vi sarà la vera gloria perché nessuno sarà lodato per errore né per adulazione; là il vero amore non sarà negato a chi lo merita e non sarà dato a nessun indegno» (*De Civitate Dei* 22, 30, 1); cfr. 22, 29, 4-6. «La natura di Dio... È proprio questo lo splendore glorioso (*claritas*) verso il quale è condotto il regno che viene ora riunito, mentre questo secolo passa» (*En. in ps*. 109, 12); «E un giorno avverrà la manifestazione del suo regno, allorché sarà evidente lo splendore dei suoi santi (*aperta erit claritas*), dopo il giudizio che egli compirà» (*Tr. in Ioh. Ev*. 25, 2); «La conoscenza di Dio sarà perfetta quando la morte non ci sarà più... Allora Dio sarà sommamente glorificato (*summa tunc Dei clarificatio*), con quella gloria suprema che in greco viene chiamata δόξα, da cui deriva δόξασον, che alcuni traducono in latino



Tornando al concetto di *permixtio*, è necessario sottolineare che esso è concepibile unicamente in relazione ad un tempo della possibilità, della grazia: in relazione ai *tempora christiana* o alla storia, eccezionale nella sua valenza profetica, dell'unico popolo non idolatra prima di Cristo: quello ebraico[86]. Nel *saeculum* idolatra, invece, non pote-

---

«clarifica», cioè fa risplendere la gloria, altri «glorifica». Gli antichi hanno definito la gloria, che rende gloriosi gli uomini, in questi termini: la fama che uno costantemente gode, accompagnata da lode. E se l'uomo viene lodato quando si crede alla fama che gode, come dovrà essere lodato Dio quando potremo vederlo qual è? Perciò il salmo dice: "Beati coloro che abitano nella tua casa, nei secoli ti loderanno". La lode di Dio non avrà fine là dove la conoscenza di Dio sarà perfetta; e poiché la conoscenza di Dio sarà perfetta, allora massimamente risplenderà la sua gloria e sarà da noi pienamente glorificato» (*Tr. in Ioh. Ev*. 105, 3). La *claritas* della *civitas Dei* del secolo futuro non nega, comunque, la *claritas* della stessa chiesa pellegrina, ma la perfeziona, l'esalta: la *claritas* della chiesa è, come già abbiamo rilevato, realtà incoativa: la sua gloria diviene, cresce nel *saeculum*, per culminare nell'eternità: «Questa casa di Dio (la chiesa) è più gloriosa della prima (del tempio di Gerusalemme) costruita con legno, pietre ed altri materiali e metalli preziosi... Questa casa che invece si riferisce alla nuova alleanza è sicuramente tanto più gloriosa, quanto migliori sono le pietre vive con cui è costruita, cioè gli uomini che sono stati rinnovati nella fede... Perciò la casa di questa nuova alleanza è sicuramente più gloriosa della casa dell'antica alleanza e apparirà ancora più gloriosa quando sarà consacrata... Ora però che le chiese sono riempite anche da quelli che il vaglio separerà dal grano, la gloria di questa casa non appare nel fulgore in cui apparirà allora, quando tutti coloro che vi abiteranno vi resteranno per sempre» (*De Civitate Dei* 18, 48): la *claritas* della chiesa pellegrina non può darsi, comunque, senza la dolorosa esperienza del *nascondimento*, del «negativo».

86 L'azione redentrice di Dio, infatti, non è mai mancata nel *saeculum* decaduto: «Questa via (che è Cristo stesso)... sia che venissero preannunciate queste verità come future, sia che venissero annunciate come già compiute, mai mancò al genere umano» (10, 32, 2); (cfr., a proposito, la già citata divisione del *saeculum* in tre epoche, distinte dai diversi modi d'intervento di Dio in esso: «Se pensi al secolo, un giorno è il tempo prima della legge, il secondo sotto la legge, il terzo sotto la grazia» (*En. in ps*. 29, II, 16); cfr. *Sermones* 72, 2, 3 e 110, 1 e C. JOURNET, *op. cit.*, pp. 145-6). In senso lato, pertanto, il *saeculum* può essere considerato tempo della *permixtio* sin dalla nascita di Abele, essendo sin d'allora presenti, e mescolate, le due città mistiche: cfr. *De Civitate Dei* 18, 1 e 18, 53, 2; *En. in ps*. 64, 2. Ma non contrasta tutto questo con la rigida distinzione, sopra evidenziata, tra un tempo del peccato e un tempo della grazia? In realtà, prima del millennio, la grazia di Dio era sempre definita nell'ambito di singole

va esservi alcuna *permixtio*, poiché, non essendosi ancora rivelata la grazia di Cristo, «la città di Dio era sterile in tutte le nazioni»[87] (17, 4, 4). Inoltre, il male non era ancora una realtà occultantesi e, quindi, indiscernibile, visibilmente confondibile con il bene; la perversità pagana si manifestava, invece, con assoluta e superba evidenza nel *riconoscimento* idolatrico.

Il concetto di *permixtio*, inoltre, non mette certo in discussione la netta distinzione tra l'essere «dentro» la chiesa visibile, e l'essere «fuori» di essa, tra quello che Agostino chiama il «*mundus reconciliatus*», convertitosi ed entrato nella chiesa, e quello che, invece, rimane «*mundus damnatus*», esterno alla chiesa visibile ed ostile ad essa[88]. Pertanto, coloro che sono destinati alla salvezza, pur non ancora partecipando alla *riconoscibilità* cattolica, dovranno, comunque, entrare nella chiesa per poter accedere all'escatologica città celeste. Possiamo pertanto considerarli «salvi» (e possiamo quindi parlare di *permixtio* delle due città anche fuori della chiesa) solo ipotizzando anticipatamente la loro futura partecipazione alla chiesa: come se la chiesa si estendesse già ora là ove non è ancora[89]. In tal senso, come la *permixtio* è logicamente concepibile unicamente in un *tempo* della grazia, così lo è solo in relazione ad un *luogo* della grazia, alla chiesa visibile ove la grazia di Dio — la *caritas* — si manifesta e può essere interiormente fruita[90].

L'interiore accettazione del *nascondimento*, la fede in Cristo, non è pertanto sufficiente per la salvezza: è indispensabile la partecipazione sociale alla *caritas*, all'*unitas* cattolica: è cioè necessario lasciarsi, con umiltà, unificare da

famiglie, da Abele fino ad Abramo (cfr. *De Civitate Dei* 16, 1-11 e *En. in ps.* 101, S.2, 11 e 128, 2), nell'ambito del popolo ebraico, da Abramo in poi (cfr. *De Civitate Dei* 7, 32; 16, 12ss., e, in particolare, 16, 11, 2; 16, 12; 17, 1). Prima di Cristo, dunque, il tempo della *permixtio* era limitato a specifici gruppi sociali, e conviveva accanto a quello della dannazione universale proprio delle genti (cfr. 4, 34; 18, 1-45; in particolare, cfr., in 18, 27, il parallelismo tra le storie antitetiche del «popolo di Dio» (18, 13) ebraico e della città idolatra, e l'osservazione che i profeti sorti in Israele hanno giovato solo ai Giudei e non ai pagani del loro tempo: cfr. *En. in ps.* 59, 12). Solo nel millennio, invece, si manifesta «*in lumine*» (18, 1), con universale chiarezza, la città di Dio, presente soltanto «*in umbra*» (*ibidem*), come profetica ma limitata, nascosta anticipazione, nella storia ebraica, «*tempus occultandae gratiae*» (*De Sp. et Litt.* 15, 27); «Più tardi poi il Mediatore in persona, presente col suo corpo, e i suoi felici apostoli, rivelando la grazia del Nuovo Testamento, indicarono più apertamente (*apertius*) ciò che si è significato in forma più oscura (*occultius*) nei tempi precedenti secondo una distribuzione delle età del genere umano» (*De Civitate Dei* 10, 32, 2); cfr. *Sermo* 110, 4; *Tr. in Ioh. Ev.* 11, 8; 28, 9; *Ep.* 102, 12; *En. in ps.* 104, 10. Solo nel millennio, dunque, il tempo della possibilità (e della conseguente *permixtio*), prima privilegio di un singolo popolo, diviene universale (cfr. *De Civitate Dei* 18, 54, 1), sostituendosi alla sterilità dannatrice del *saeculum* pagano; ad una divisione puramene materiale, etnica, si sostituisce, con il progredire della storia, una divisione tra le due *civitates* fondata sull'interiorità degli *amores*: «Come il retto sapere di un singolo individuo, così anche quello del genere umano, proprio del popolo di Dio, cresce attraverso varie fasi storiche come per intervalli d'età, così da assurgere dalle cose temporali alla conquista di quelle eterne, dalle visibili a quelle invisibili» (10, 14).

[87] In realtà Agostino ammette alcuni eletti anche tra i pagani (cfr. 18, 47); ma questi sono casi eccezionali che non inficiano le rigide leggi dell'economia divina di salvezza, casi particolari dai quali non è legittimo indurre un disegno universale di redenzione; si tratta infatti di singoli uomini e non di un intero *populus* (*ibidem*).

[88] L'ambiguità del concetto di *mundus* è la stessa rilevata a proposito del *saeculum*: «Tutti siamo nati col peccato e a quello con cui siamo nati abbiamo aggiunto altri peccati col vivere male e così tutto il mondo è diventato cattivo. Venne però il Cristo e scelse ciò che egli fece, non ciò che trovò, poiché trovò tutti cattivi, ma con la sua grazia li fece buoni. Fu così creato un mondo nuovo, ma il mondo perseguita il mondo... Persecutore è il mondo condannato e viene perseguitato il mondo riconciliato. Il mondo condannato sono tutti coloro che sono fuori della chiesa; il mondo riconciliato è la chiesa» (*Sermo* 96, 6, 6-7, 8); solo all'interno dell'azione divina (della chiesa cattolica), la realtà umana — il *mundus* — non è più realtà dannata, ma realtà aperta alla redenzione, sì che «il mondo sia liberato dal mondo» (*Tr. in Ioh. Ev.* 111, 1); cfr. *Contra Iulianum* 6, 2, 3-5; *De Pecc. Mer. et Rem.* 1, 20, 27; *Tr. in Ioh Ev.* 87, 2; 95, 4; 111, 5; 115, 2; *Tr. in Ioh. Ep.* 4, 4; *Sermo* 313/G, 2; per un'analisi più approfondita del concetto di *mundus*, cfr. M. HEIDEGGER, *L'essenza del fondamento*, tr. it. P. Chiodi, Torino 1978, pp. 646-647; C. JOURNET, *op. cit.*, pp. 99-121; K. FLASCH, *op. cit.*, pp. 378-379.

[89] Cfr. *En in ps.* 106, 14.

[90] «Nella chiesa cattolica ci sono buoni e cattivi, ma presso quelli (gli eretici) soltanto i cattivi... Molti sono nella chiesa soltanto in apparenza; nessuno vi è fuori, se non realmente» (*Tr. in Ioh. Ep.* 6, 12-13). Sulla derivazione da Ticonio del concetto di *permixtio ecclesiae* (cfr. la seconda regola esegetica di Ticonio, riportata in *De Doctrina Christiana* 3, 32, 45), e sull'originale rielaborazione agostiniana di esso, cfr. J. RATZINGER, *Considerazioni sul concetto di chiesa in Ticonio nel «Liber Regularum»*, in *Il nuovo popolo di Dio*, tr. it. G. Re, Brescia 1971, pp. 18-23.

Cristo nel suo Corpo e nel suo Spirito. Infatti, essendo noi salvati non dai nostri sforzi, ma dall'umile accettazione della mediazione di Cristo, ed essendo questa mediazione svolta soltanto all'interno della chiesa tramite i sacramenti, noi non possiamo salvarci se non accettando in essi il dono dello Spirito di Cristo: la grazia[91]. La salvezza, quindi, non è soltanto frutto di una adesione interiore e soggettiva a Cristo; questa si realizza unicamente attraverso la mediazione «oggettiva» della chiesa[92].

---

[91] «Era necessario che i peccati, poiché non vengono rimessi fuori della chiesa, fossero perdonati in virtù dello Spirito, dal quale la chiesa è adunata in una sola unità. Se quindi uno si pente dei propri peccati fuori della chiesa e ha una coscienza renitente a pentirsi del peccato così grave d'essere estraneo alla chiesa di Dio, che gli giova quel pentimento, dal momento che sparla contro lo Spirito Santo a causa di quel solo peccato per il quale è fuori della chiesa?» (*Sermo* 71, 17, 28); «Chiunque perciò sarà colpevole dell'impenitenza contro lo Spirito, grazie al quale si forma l'unità e la società di comunione della chiesa, non sarà mai perdonato, perché esclude da se stesso il mezzo con cui viene perdonato, e giustamente verrà condannato insieme con lo spirito che è in discordia con se stesso, in discordia anch'esso con lo Spirito Santo che in se stesso non è in discordia» (*Sermo* 71, 21, 34); «Nessuno quindi può essere giusto finché resterà separato dall'unità di questo Corpo. Infatti, come un membro amputato dal corpo di una persona viva non può mantenere lo spirito vitale, così un individuo, amputato dal Corpo di Cristo «il giusto», non può mantenere in alcun modo lo spirito della giustizia, anche se mantiene la forma di membro presa nel Corpo» (*Ep.* 185, 9, 42); cfr. *Ep* 149, 2, 17 e *Sermo* 268, 2; il rifiuto della comunione cattolica, della partecipazione all'unità del Corpo di Cristo, manifesta una nuova Babele spirituale: lo «spirito che è in discordia con se stesso»: il rifiuto dell'unità donata dalla grazia, dallo Spirito, è, ancora, affermazione di un'unità costruita dall'*amor sui*, unità che, sotto la vuota e perciò falsa forma di chiesa, continua a dividere e a separare; falsa unità che nel rifiuto della carità, del dono gratuito dell'amore, è rifiuto superbo della stessa incarnazione del *Cristo-Unus*: «La carità spinse Cristo ad incarnarsi. Dunque chi non ha carità, nega che Cristo è venuto nella carne... Ti sottrai all'unità di tutta la terra, dividi la chiesa con gli scismi, dilani il corpo di Cristo. Egli venne nella carne per radunare insieme: tu sbraiti per disperdere. È dunque lo spirito di Dio quello che dice che Gesù è venuto nella carne; e che questo afferma non con la lingua ma coi fatti, che lo dice non col suono delle parole, ma con l'amore. Non è spirito di Dio quello che nega che Gesù Cristo è venuto nella carne; lo nega appunto non con le parole ma con la vita, non con le parole ma coi fatti» (*Tr. in Ioh. Ep.* 6, 13): la reale accettazione della «carne», del «dorso», dell'umiltà di Cristo e della sua croce, è restare nella chiesa cattolica che si confessa *in hoc saeculo peregrina, permixta*, ancora *nascosta* e morente: crocifissa (cfr. *De Trinitate* 2, 17, 28-30; *Tr. in Ioh. Ep.* 2, 3). Cfr., inoltre, l'intero *De Spiritu et Littera*, ove l'errore dei Giudei (usurpare la *claritas* a Dio, gloriarsi in loro stessi della propria elezione, nella superba *securitas* di essa, senza riferirla a Dio; impossessarsi quindi di Dio, assolutizzando, divinizzando, *clarificando* il proprio *tempo* e il proprio *spazio*, separandosi da ciò che ritengono impuro e profano) è attribuito all'eresia pelagiana; possiamo estendere queste considerazioni ai donatisti e a tutte le altre eresie; «"Non moltiplicate i discorsi superbi, dalla vostra bocca non esca arroganza; perché il Signore è il Dio che sa tutto". Egli vi conosce anche quando nessuno vi conosce, perché se "uno pensa di essere qualcosa mentre non è nulla, inganna se stesso". Queste cose sono dette agli avversari della città di Dio, i quali appartengono a Babilonia e si reputano forti, riponendo la loro gloria in se stessi, e non nel Signore. Fra questi ci sono anche gli Israeliti secondo la carne, cittadini terrestri della Gerusalemme della terra, i quali, come afferma l'Apostolo, "ignorando la giustizia di Dio" — cioè quella che Dio, in quanto Egli solo è giusto e giustifica, dà all'uomo —, "non si sono sottomessi alla giustizia di Dio", poiché sono superbi e pensano che possa piacere a Dio ciò che proviene da loro e non da lui» (*De Civitate Dei* 17, 4, 3); cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 53, 10; *Sermo* 4, 33-34. D'altra parte, riferendoci alla stessa chiesa cattolica (e, in particolare, alla *civitas gloriae* medievale), non è essa, se *riconoscentesi*, se «identificata» tramite la rimozione della «differenza», del *nascondimento*, la più blasfema forma di *riconoscimento*, di identità secolare idolatrica?

[92] Possiamo dire che la fede stessa diventa *possessio*, se non è unita alla carità, all'umile accettazione della grazia di Dio nella visibilità della comunione ecclesiale; quanto invece sia essenziale, non solo in Agostino, ma nella teologia dei Padri in generale, la dimensione sociale del rapporto con Dio, lo spiega De Lubac: «Come gli ebrei riposero per lungo tempo ogni speranza non in ricompense individuali al di là della tomba, ma nei destini collettivi della loro razza e nella gloria della loro Gerusalemme terrena, in ugual modo tutte le speranze del cristiano devono essere tese verso l'avvento del Regno e la gloria dell'Unica Gerusalemme; e come Jahvè non adottava individuo alcuno se non nell'adesione globale che aveva fatto del popolo ebraico, così il cristiano non è adottato che nella misura in cui entra nell'organismo sociale animato dallo Spirito di Cristo... Il carattere nazionale del regno di Jahvè, che contraddiceva apparentemente il suo carattere universale, ne impediva d'altronde ogni interpretazione invidualistica. Spiritualizzato, universalizzato secondo l'annuncio stesso delle profezie, il giudaismo trasmette al cristianesimo la sua concezione di una salvezza essenzialmente sociale» (H. De Lubac, *op. cit.*, pp. 32-33); a proposito, Ratzinger rileva come la *caritas* sia «il passaggio dal singolo alla comunità, alla chiesa. L'unione dell'uomo con Cristo si attua dunque non semplicemente tra credente e Dio; la via allo Spirito di Cristo non si attua mai direttamente, bensì sempre solo mediante l'inserimento nel Corpo di Cristo, nella chiesa. Ciò è quindi il modo au-

Così, nel caso di un bambino morto prima di poter scegliere convintamente la fede — problema sempre tormentosamente presente nell'elaborazione della dottrina agostiniana della grazia —, è la forza «oggettiva» del sacramento battesimale che salva[93]: «Se avrà ricevuto i sacramenti del Mediatore, passando dal potere delle tenebre nel regno di Cristo (nella chiesa cattolica), anche morendo in quell'età non solo non gli saranno riservate le pene eterne, ma dopo la morte non soffrirà nemmeno i tormenti del purgatorio» (21, 16). Tramite il sacramento, il bambino, pur se incosciente, partecipa del Mediatore, dell'*Unus*; tramite il sacramento il bambino è sottratto al potere dei demòni, alla prigionia del *saeculum*, del peccato; e questa funzione «oggettiva» di salvezza, che la chiesa svolge, è proprio basata sulla convinzione che essa neutralizzi il potere dei demòni e «leghi il diavolo»[94].

Così, è necessario partecipare al sacramento eucaristico, che significa la partecipazione al Corpo di Cristo; ma lo stesso sacramento dev'essere vivificato dallo Spirito di Cristo, dalla *caritas* che è l'unità e la pace dell'amore che si realizza soltanto nella chiesa cattolica: «Chi dunque è nell'unità del suo corpo, cioè nell'organismo delle membra cristiane — ed i fedeli, nella comunione, ricevono normalmente dall'altare il sacramento di quel corpo —, si deve dire che veramente mangia il corpo di Cristo e beve il suo sangue. Perciò gli eretici e gli scismatici, separati da quel-

tentico con cui l'uomo si fa uno con Cristo, diventando cioè uno con la chiesa... Caritas non è realtà mistica interiore, che non dice nulla per l'attuazione umana, bensì è l'unità della chiesa» (J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, pp. 212-213); cfr., infine, in Ratzinger, la distinzione tra la nozione agostiniana della fede e quella luterana: *ibidem*, p. 233.

93 Cfr. V. GROSSI *La liturgia battesimale in S. Agostino*, Roma 1970; in particolare, i capitoli dedicati all'analisi del *De Peccatorum Meritis et Remissione* e dell'*Epistula 98 ad Bonifacium*. «L'efficacia del sacramento è... operante nel piccolo che viene presentato al battesimo, perché vi è portato a nome di tutta la chiesa... L'argomento dell'efficacia oggettiva di un sacramento, purché posto nei suoi requisiti essenziali, viene continuamente chiamato in causa da Agostino nella polemica pelagiana. Il sacramento medesimo, per sua intrinseca virtù, produce nel bambino la fede che la piccola età non gli permette di esprimere» (*ibidem*, pp. 106-107). Cfr. *De Civitate Dei* 16, 27.

94 Cfr. 4, 31, 2; 8, 24, 2; 20, 8, 1-3; *Sermo* 294, 14, 4; cfr. P. F. BEATRICE, *op. cit.*, pp. 109-110.



l'unità, possono accostarsi a questo stesso sacramento, senza che esso possa loro giovare, ed anzi addirittura può essere dannoso... Essi non stanno davvero in quel vincolo di pace, che è espresso da questo sacramento» (21, 25, 2)[95]. D'altra parte, come abbiamo già rilevato, la partecipazione alla visibilità, all'«oggettività» sacramentale della chiesa cattolica, pur essendo condizione necessaria per la salvezza, non è certo condizione sufficiente[96]: partecipare al *segno* non vuol dire partecipare anche alla *realtà* significata, anche se essa è accessibile soltanto attraverso il *segno* nella *caritas*[97]. «Fra quelli che la città di Dio porta anche

95 «Uno può ricevere il battesimo fuori della colomba (la chiesa cattolica), ma fuori della colomba il battesimo non gli serve... Tu hai il battesimo ma non hai la carità... Il battesimo senza la carità non ti serve a niente, perché senza la carità tu sei niente... Fuori della chiesa, infatti, avresti il battesimo per la rovina; nel seno della chiesa, se lo hai, comincerà a giovarti per la salvezza» (*Tr. in Ioh. Ev.* 6, 13-14); cfr. *Ep.* 93, 11, 46.

96 «L'appartenenza alla chiesa è sempre condizione necessaria ma non sufficiente per essere cittadini della città di Dio» (L. ALICI, *op. cit.*, *Introduzione*, p. 35).

97 «Quanti (i filosofi pagani) ritengono che questi sacrifici visibili si addicono agli altri dei, mentre al Dio invisibile, più grande e migliore, si addicono quelli invisibili, più grandi e migliori, come i doveri di una mente pura e di una volontà buona, indubbiamente non sanno che questi sacrifici visibili sono segni degli altri, come i suoni delle parole sono segni delle cose. Di conseguenza, come quando indirizziamo a Dio le nostre voci significanti, in atto di preghiera e di lode, mentre gli offriamo nel nostro cuore la realtà stessa che significhiamo, allo stesso modo quando offriamo un sacrificio visibile sappiamo che esso deve essere offerto esclusivamente a Dio, mentre nel nostro cuore noi stessi dobbiamo essere sacrificio invisibile» (10, 19). Pertanto: «Il mistero della chiesa è unitario ed ha due gradi di presenza, intima ed esteriore, nella realtà e nel segno storico. L'efficacia della sua azione salvatrice viene sempre dalla «res» intima e divina, da Cristo suo Capo e dallo Spirito che le è stato donato, ma è legata all'attività umana dei cristiani in questo mondo, al «signum» visibile e imperfetto che la manifesta. Aderire alla chiesa è afferrarne il segno, che è la «communio catholica» tra tutti i credenti del mondo, accettarne l'unica fede e la comunione nei sacramenti e i rapporti sociali; nostro dovere è tenere ben saldo il segno, così da viverne in comunione l'intima realtà, e rendere più evidente il segno con la nostra vita virtuosa e con la partecipazione al compito della chiesa: trasmettere la fede, celebrare i sacramenti, vivere nella concordia ed osservare le norme disciplinari. Ma tutto ciò, se fa parte del segno, è anche frutto della realtà che opera in noi. Nel mistero della chiesa c'è quindi una causalità reciproca tra il simbolo e la realtà significa-

con sé, ad essa legati nella comunione sacramentale, finché è pellegrina nel mondo, alcuni non li avrà con sé nella condizione eterna dei santi» (1, 35). La visibilità cristiana rimanda, quindi, all'interiorità della scelta di fede: è *riconoscibilità*, ovvero visibilità non esaustiva. I sacramenti, e la *caritas* che li significa, sono provocazione all'interiore adesione dell'uomo[98].

In tal senso, il concetto agostiniano di chiesa non si riduce all'affermazione di una «oggettività» sacramentale — come tenderà a fare la chiesa medievale —, né all'esaltazione donatista di una pura comunità dei santi, già realizzata compiutamente *in hoc saeculo*, grazie alla separazione dal *profano*, dal *mondo*. Né, d'altra parte, toglie il ruolo di quest'«oggettività», in quanto «non c'è salvezza fuori della

ta» (A. Giacobbi, *La chiesa in S. Agostino. Mistero di comunione*, Roma 1978, pp. 259-260; cfr. *ibidem*, pp. 268-269). «La chiesa senza macchia e senza ruga si realizza empiricamente nella storia attraverso lo strumento, voluto da Dio, della chiesa gerarchica e sacramentale» (H. I. Marrou, *La théologie de l'histoire*, art. cit., p. 201). Cfr. l'interpretazione della ecclesiologia agostiniana come «ecclesiologia sacramentale» in J. Ratzinger, *Herkunft und Sinn der «Civitas-Lehre» Augustins*; cfr. P. Rinetti, *Sant'Agostino e l'«ecclesia mater»*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 827-834. J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*, London 1921, pp. 72-73; L. Alici, *Segno, sacramento, sacrificio*. Per un'interpretazione che, invece, tende a sminuire eccessivamente il ruolo «realizzante» del segno ecclesiale, cfr. R. A. Markus, *op. cit.*, pp. 178-186.

98 «I reprobi annunciano questa passione di Cristo soltanto con le parole che risuonano esteriormente, senza comprendere ciò che annunciano; i buoni invece portano questo mistero così grande nell'uomo interiore e onorano nell'intimità del proprio cuore la debolezza e la stoltezza di Dio, che è più forte e più sapiente degli uomini. Abbiamo una figura di ciò in Cam, che, uscendo, annuncia pubblicamente la nudità del padre (Noè), mentre Sem e Iafet, per coprirla, cioè per onorarla, entrano e agiscono all'interno» (16, 2, 2). È dunque necessario, per ogni fedele, «rimanere in Cristo, perché Cristo rimanga in noi» (21, 25, 4), ove per «rimanere in Cristo» si intende rimanere nell'unità visibile del suo Corpo e nel suo Spirito: nel segno dell'eucarestia cattolica e nella interiorizzazione del segno, che è reale unità spirituale con Cristo, «non soltanto nel sacramento, ma nella realtà» (*ibidem*); «Perciò chiunque ha Cristo nel suo cuore, in modo che non gli anteponga le realtà terrene e temporali, anche se lecite e concesse, ha Cristo come fondamento; se invece egli, nonostante la parvenza di fede in Cristo, gli antepone quelle realtà, Cristo non è in lui un fondamento, visto che gli sono preferite quelle cose» (21, 26, 2). Cfr. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, pp. 253-254.



chiesa»[99]: né la fede in Cristo, né la sentita partecipazione ai sacramenti — possedute anche dagli eretici e dagli scismatici — sono sufficienti, se non sono inserite nell'uni-

99 *De Baptismo* 4, 17, 24. «Tutti quelli che escono dalla chiesa e si staccano dalla sua unità, sono senza alcun dubbio anticristi» (*Tr. in Ioh. Ep.* 3, 7); cfr. *ibidem*, 3, 4; *Sermo* 75, 2, 2-3, 4; *En. in ps.* 131, 13. «Per Agostino è del tutto impensabile che qualcuno, per quanto santo e buono, possa raggiungere la salvezza al di fuori della comunità giuridica della catholica. Tutte le affermazioni del genere sono una costruzione falsa» (J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, p. 150); cfr. A. Giacobbi, *op. cit.*, pp. 96-98; S. Folgado Flórez, *op. cit.*, pp. 312-313; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Lovain 1933, t. II, pp. 50-51. Del tutto infondata si rivela, quindi, l'affermazione di Markus: «Le categorie chiave (dell'ecclesiologia donatista) «dentro» e «fuori» sono (nell'ecclesiologia agostiniana) del tutto svuotate di significato» (R. A. Markus, *op. cit.*, p. 123); contro questa affermazione, cfr. l'opposizione tra *dentro* e *fuori* in *Tr. in Ioh. Ev.* 6, 14; *En. in ps.* 25, II, 5; 42, 4; 44, 33; 57, 6; 115, 9; 116, 1; «La chiesa è Sion e nella chiesa Dio è grande. Sii nella chiesa, e Dio non sarà al di fuori di te» (*En. in ps.* 98, 4); «Dio ci presenta il monte santo di lui, affinché nessuno vada ad esaltarlo fuori del suo monte santo... Se vogliamo essere esauditi da Dio, adoriamolo in questo monte santo. Gli eretici non lo adorano da questa montagna santa, la quale ha coperto tutt'intera la faccia della terra. Hanno aderito a una parte e hanno perso il tutto. Quando riconosceranno (*si agnoscant*) la chiesa cattolica, verranno ad adorare insieme con noi su questa stessa montagna» (*En. in ps.* 98, 14); «Al di fuori della sua casa Dio non esaudisce alcuno in ordine alla vita eterna. Ora alla casa di Dio appartiene chiunque si tenga unito, mediante la carità, alle pietre vive (che formano la chiesa), mentre tutti coloro che non posseggono la carità finiranno col ridursi ad un mucchio di macerie» (*En. in ps.* 131, 13); «Fuori dell'aia (della chiesa cattolica) anche se fossi frumento, ti troverebbero gli uccelli e ti beccherebbero. Ma in più c'è da notare che, per il fatto stesso che ti allontani dall'aia volando, ti qualifichi per paglia» (*En. in ps.* 149, 3). Così, riprendendo l'immagine del mare, solo all'interno della barca della chiesa è possibile la salvezza: «In questo secolo tutti sono pellegrini, sebbene non tutti desiderino tornare nella patria. Ma proprio a causa di questo viaggio noi incontriamo le sofferenze dovute a sconvolgimenti e tempeste; è quindi necessario che siamo almeno nella barca. Poiché se nella barca corriamo pericoli, fuori della barca andiamo incontro ad una morte sicura» (*Sermo* 75, 2, 2); «Quando siamo turbati badiamo soltanto di non uscire dalla barca e gettarci in mare. In realtà anche se la barca è sbattuta, è tuttavia sempre una barca. Essa sola porta i discepoli e accoglie Cristo. È vero, essa corre pericolo nel mare, ma senza di essa uno va in perdizione. Rimani perciò ben saldo nella barca e prega Dio» (*Sermo* 75, 3, 4); «Per quale strada dobbiamo andare alla patria? Vi andiamo per lo stesso mare, ma stando dentro al legno» (*En. in ps.* 103, S.4, 4); cfr. *En. in ps.* 64, 9; 138, 27 e *Sermo* 249, 2.

tà del Corpo di Cristo, retto dalla *caritas*, che è la chiesa cattolica. Possiamo dire che il segreto dell'ecclesiologia agostiniana è un complesso rapporto tra «soggettività» (*fides*, interiore accettazione del *nascondimento*, nella confessione del proprio peccato e nella salda speranza in Cristo) ed «oggettività» (la *disciplina* dell'amore: la *caritas*, il Dono di Dio che è l'essere da lui interiormente unificati nell'*Unus*, tramite la visibilità della comunione sacramentale con l'unità cattolica): il vero cristiano è, allora, colui che interiorizza, «*soggettivizza*» il dono dell'«*oggettività*» [100].

[100] «Non si deve comunque disperare di coloro... di cui ora parliamo (eretici e scismatici), perché sono ancora in vita. Essi però non cerchino lo Spirito Santo fuori dell'unità del Corpo di Cristo di cui posseggono bensì il sacramento esternamente, ma non hanno in cuore la realtà di cui quello è segno e perciò mangiano e bevono la loro condanna. Un unico pane è infatti il segno sacramentale dell'unità; "poiché", dice l'apostolo, "c'è un solo pane, noi, sebbene molti, siamo un solo Corpo". Solamente la chiesa cattolica è quindi l'unico Corpo di Cristo, essendo egli stesso il Capo e Salvatore del proprio Corpo. Fuori di questo corpo nessuno è vivificato dallo Spirito Santo, "poiché", sempre a dire dell'apostolo, "la carità di Dio è diffusa nei nostri cuori per opera dello Spirito Santo che ci è stato elargito". Ora non può essere partecipe della divina carità chi è nemico dell'unità. Di conseguenza, quelli che sono fuori della chiesa, non hanno lo Spirito Santo, poiché di essi sta scritto: "Coloro che si separano, sono animaleschi, privi dello Spirito". Ma non lo riceve neppure chi è entrato con finzione nella chiesa cattolica, poiché anche a tale riguardo è scritto: "Lo Spirito Santo fugge l'ipocrisia della dottrina". Chi dunque vuole avere lo Spirito Santo, si guardi dal rimanere fuori della chiesa o d'entrarvi simulatamente, oppure, se v'è già entrato con finzione, si guardi bene dal persistere in questa simulazione, se vuol crescere veramente in unione con l'albero della vita» (*Ep.* 185, 11, 50). «Son di lino le vesti interne, mentre quelle esterne sono di lana. Ciò che operiamo con il corpo è manifesto, ciò che operiamo con lo spirito è occulto. Ora operare col corpo senza operare con lo spirito, sebbene possa sembrare buono, tuttavia non è vantaggioso. L'operare con lo spirito senza operare col corpo è da pigri. Ecco uno che con la mano stende l'elemosina al povero, ma nel far questo non pensa a Dio: desidera solo piacere agli uomini. La veste di lana può essere veduta, ma egli non ha la veste interiore, quella di lino. Ecco un altro che ti dice: Mi basta adorare Dio con la coscienza, lì adorarlo. Che bisogno c'è che io vada alla chiesa e mi mescoli visibilmente agli altri cristiani? Vuol avere la veste di lino senza la tunica» (*Sermo* 37, 6). «Allo stesso modo per cui a nulla giova aprire gli occhi se si è nelle tenebre, così a niente giova essere nella luce, se gli occhi sono chiusi. Per questo il pagano — ammesso pure il caso che viva quasi bene — anche se apre gli occhi resta nelle tenebre, perché non riconosce



Abbiamo già accennato, nel par. c cap. 3, alla centralità della teologia del sacrificio nell'ecclesiologia agostiniana: la chiesa non è affatto una *societas* fondata dagli uomini o dai veri fedeli, ma è il corpo di Cristo retto dallo Spirito: la chiesa è fondata dall'alto e non dal basso.
Questo significa che la chiesa visibile è il manifestarsi della città celeste, della unità eterna di Dio, di Cristo, nel tempo, ovvero è già qui, nel *saeculum*, la partecipazione — già realizzantesi, pur se non ancora realizzata — al regno di Cristo, al regno dei cieli: «Anche oggi dunque la chiesa è il regno di Cristo e il regno dei cieli» (20, 9, 1) [101]. Ovvero, la chiesa è il «sacro» — la *claritas* — entrato nel *saeculum*, la *riconoscibilità* di Dio, e si differenzia nettamente, pertanto, da qualsiasi altra istituzione secolare; certo la *civitas Dei* si carica, nel suo incarnarsi, del peso del *nascondimento*, dello stacco tra la sua vera realtà e la imperfetta incarnazione temporale, nella quale riescono ad intrufolarsi anche i cattivi. Ma come ci si deve guardare dal

il Signore, sua luce; mentre il cristiano che vive male, è senza dubbio nella luce di Dio, ma tiene chiusi gli occhi. Vivendo male non vuol vedere colui nel cui nome è posto come un cieco nella luce, senza essere vivificato dalla visione della Luce vera» (*En. in ps.* 25, II, 14); cfr. *De Civitate Dei* 17, 19.
Scrive a proposito Karl Jaspers: «La fede o è ecclesiastica o non è nulla. Ciò che, creduto nell'interno dell'anima, trova la nostra accettazione, proviene dal di fuori... Consapevoli della nostra impotenza, sapendo di dipendere dalla mancanza di fondamento che ci è propria, non ci salviamo se non siamo toccati da qualcosa che, penetrando dall'esterno nella nostra più profonda interiorità, trova la sua eco nella fede. Così subiamo la sacra presenza, agente nel mondo, della quale Dio stesso ci parla. Per Agostino è fuor di dubbio che Dio si può trovare solo su questa via. Non si tratta dell'esperienza del proprio essere che dona sé a se stesso, ma al di là di esso, della realtà che dall'esterno lo soggioga e gli permette di avere fiducia in se stesso e in ciò da cui viene donato, solo quando la chiesa terrena gliene dà testimonianza. L'universale esperienza fondamentale dell'uomo, per cui nella reale serietà del suo proprio agire egli si sa preso da ciò che egli stesso non è, per cui la sua azione è solo un servizio, assume in Agostino la forma storica determinata del servizio dovuto alla chiesa» (K. JASPERS, *I grandi filosofi - Agostino*, tr. it. F. Costa, Milano 1973, p. 428); cfr., a questo proposito, l'APPENDICE 4 a questo capitolo: *Gloria cristiana e gloria pagana*.
[101] Cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 68, 2 e, soprattutto, 115, 2; cfr., a proposito, E. CRANZ, «*De Civitate Dei*» *XV, 2 et l'ideè augustinienne de la société chrétienne*, in Revue des Etudes Augustiniennes, III, Paris 1957, nota 12, pp. 22-23.

ridurre o dal togliere questo stacco, da Agostino sempre dolorosamente rilevato, in quanto esso è l'anima della continua tensione escatologica che caratterizza la chiesa agostiniana [102], così ci si deve guardare dal dimenticare che la chiesa non è soltanto una *societas* temporale, un insignificante e transitorio ambito sociologico.

Una certa tendenza a ridurre lo stacco tra realtà escatologica e anticipazione storica della *civitas Dei* è da rilevare in Ratzinger: «La chiesa (storica), secondo la sua realtà propria, è la chiesa immacolata dei santi. In un insopprimibile essere-apparente, i cattivi le stanno attaccati fino alla sua definitiva purificazione nell'ultimo giorno» [103]. Se questa affermazione di Ratzinger mi sembra difficilmente contestabile da un punto di vista dell'analisi teologica dell'ecclesiologia agostiniana, finisce però per risultare certo troppo astratta, poco attenta alla sofferta dimensione esistenziale (comprendente l'esperienza del negativo) che caratterizza (ed umanizza) l'interpretazione agostiniana della chiesa. La chiesa è sì, già oggi, regno di Dio, *civitas Dei*, ma lo è, appunto, come *peregrina in hoc saeculo*; ovvero, non è legittimo, come abbiamo visto, dissolvere (in un'identità troppo speculativa tra le due dimensioni della chiesa, identità che tende a togliere la differenza in maniera troppo immediata) il dolore. l'angoscia, persino, che, nel suo procedere storico verso la pienezza della *claritas*, la chiesa pellegrina deve *tollerare*: la chiesa non è soltanto «il nucleo invisibile» [104], la pura realtà spirituale che permane, all'interno della chiesa sacramentale, oltre la contingente partecipazione della zizzania o dei falsi cristiani; essa è movimento di redenzione, è pellegrinaggio, dolorosa e rischiosa inquietudine tra peccato e grazia, tra *nascondimento* e *riconoscimento* divino: è *riconoscibilità*.

[102] Veramente infondato e fuorviante mi sembra, allora, il giudizio di Gerhard Wehr: «Si deve concordare con Walter Nigg, che chiama l'affermazione per cui la chiesa è già il regno di Cristo "una delle più sconvolgenti concezioni che si possano ascoltare dalla bocca di uno dei primi Padri. Essa rovescia tutto quello che la cristianità aveva creduto a proposito del regno di Dio fino al tempo di Costantino... La affermazione di Agostino è un insuperabile indebolimento dell'escatologia cristiana delle origini"» (G. WEHR, *Aurelius Augustinus - Grandezza e tragicità del discusso Padre della chiesa*, tr. it. M. Vannini, Palermo 1986, p. 50).

[103] J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, p. 152.

[104] J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 150.



In tal senso, Markus ha certamente ragione nel rilevare lo scarto tra la chiesa visibile e *permixta* di questo secolo e la *civitas Dei* separata e gloriosa del tempo escatologico [105]. Ma ciò non può far trascurare che la chiesa visibile è pur sempre illuminata — anche se nella paradossale dialettica della *riconoscibilità*, che include il *nascondimento* — dalla *claritas* di Dio: ovvero, la chiesa è il luogo ove, anche se velatamente, pur sempre rifulge la potenza di Dio e la sua opera di redenzione, ove il «sacro» (la *claritas* della *civitas Dei*) si rende visibile e partecipabile nel culto del vero Dio: nella *riconoscibilità* cattolica l'eterna *civitas Dei* distende l'ombra salvifica della sua *claritas* nel *saeculum*; sì che se nella chiesa non è ancora possibile discernere, a causa del perdurante *nascondimento* del *saeculum*, gli approdi escatologici dei singoli, in essa è già rivelato e promesso il glorioso destino escatologico del popolo di Dio, che nella chiesa, nella grazia di Dio, avanza verso l'eterno. Quando dunque Markus attribuisce ad Agostino «il rifiuto della dicotomia tra sacro e profano», e sostiene che «la sua immagine della chiesa è quella di una istituzione secolare» [106] (caratterizzata, cioè, dalla sua «neutralità» nei confronti delle realtà escatologiche, in quanto essa non è né *profana*, né — come invece sostenevano i donatisti — *sacra*, ma una *permixtio* temporale e indiscernibile tra queste due realtà, come tutte le altri istituzioni che si danno nel *nascondimento* di questo secolo [107]; sì che «chiesa e mondo sono coestensivi») [108], egli commette un duplice errore: la vera chiesa sarebbe, per Markus, quella realtà invisibile ed escatologica che travalica le storiche barriere tra chiesa visibile e mondo; ma Markus può affermare questo soltanto in quanto risolve le *duae civitates* in termini personalistici, misconoscendone la dimensione storico-sociale: così, il «sacro» non sarebbe proprio dell'istituzione che, prolungamento dell'incarnazione di Dio, offre, per grazia, la salvezza all'uomo; ma sarebbe, invece, identifi-

[105] Cfr., ad esempio, R. A. MARKUS, *op. cit.*, p. 120.

[106] R. A. MARKUS, *op. cit.*, p. 122.

[107] Cfr. R. A. MARKUS, *op. cit.*, pp. 123; 150-151; 179.

[108] Cfr. R. A. MARKUS, *op. cit.*, pp. 123; 184; «La chiesa non è più «sacra» di quanto il mondo sia «profano»: essi sono entrambi «secolari»... La storia della chiesa non è più sacra della storia di qualsiasi altra realtà tra l'incarnazione e la parousia» (*ibidem*, p. 179).

cato con le interiorità nascoste dei singoli uomini, che possono trovarsi anche fuori della chiesa sacramentale[109]: quale, allora, il ruolo della chiesa?[110]
In secondo luogo, Markus concepisce il «sacro» o del tutto invisibile, assorbito nella *permixtio* del *nascondimento* del *saeculum*, o come pura e aperta affermazione escatologica della *claritas* divina; Agostino, invece, nella sua ecclesiologia cristologica e chenotica, afferma, come *abscondita claritas*, come *riconoscibilità*, il rifulgere del «sacro» proprio malgrado, anzi attraverso l'assunzione del *nascondimento*. Dunque la chiesa non può essere considerata come una qualsiasi società secolare: nessuna altra società secolare (anche se non perversa) è luogo del «sacro», nessuna, inoltre, ha in se stessa la forza di rimandare all'Eterno.
Il cristiano, dunque, non è nell'assoluto *nascondimento*, perché già partecipa al disegno di salvezza e di redenzione attuato da Dio attraverso e nella chiesa visibile; ma egli non è neanche in un *riconoscimento* della propria salvezza, perché questa è opera di Dio e della sua imperscrutabile grazia, che si manifesterà soltanto nel giudizio. Il cristiano vive, dunque, nella *riconoscibilità*: la sua salvezza è riconoscibile nell'opera redentrice della chiesa, ma non è riconosciuta, posseduta, *in hoc saeculo*, come comprendente lui stesso; se si è rivelata la volontà salvifica di Dio «oggettivamente» nella sua chiesa, non si è ancora rivelata «soggettivamente», in relazione ai singoli soggetti: la dimensione della «soggettività» rimane, infatti, nascosta nel *saeculum*; né il *nascondimento* come tempo del dolore e della morte, del dubbio e della lotta interiore contro il peccato, è tolto dal *saeculum* cristiano.
Nella chiesa, dunque, il *nascondimento* si mantiene, ma esso è, pur sempre, *nascondimento* che partecipa di un mistero di grazia testimoniato dalla chiesa visibile e pellegrina: *riconoscibilità*: un anticipare che ha senso solo in quanto è un rinviare, un presentare e un offrire che ha valore in quanto è un alludere a ciò che ancora è nascosto, ad una realizzazione piena che sarà soltanto escatologica, ma che è d'altra parte riconoscibile e raggiungibile soltanto attraverso la grazia del suo «segno», della sua realizzazione parziale *in hoc saeculo*.

---

[109] La città di Dio è, per Markus, «la parte dell'umanità i cui cuori sono invisibilmente retti da Dio, l'amore, la speranza, la fede della quale sono guidati da questa fedeltà ultima, forse oscuramente e implicitamente. E questa città non è la chiesa; così essa esiste all'interno della chiesa come pure fuori di essa... La presenza di Cristo nel mondo non può essere semplicemente identificata con la chiesa» (R. A. MARKUS, *op. cit.*, pp. 180-181).
[110] Lo stesso Markus deve, contraddittoriamente rispetto alla sua interpretazione della chiesa agostiniana come realtà meramente secolare, ammettere come la chiesa sia «identica con la città di Dio in una maniera che nessun'altra società umana può realizzare in relazione ad una delle due città. Soltanto nella chiesa è possibile ricevere la salvezza... La chiesa è la storica visibile forma della città di Dio» (*op. cit.*, p. 119). Ma poi, Markus è tentato di risolvere il rapporto tra chiesa e *civitas Dei* in una debole, insignificante relazione: la chiesa è «segno» meramente allusivo, puro simbolo del tutto isolato dalla decisiva dipendenza dall'incarnazione di Cristo che, come abbiamo rilevato, invece lo «significa»: cfr. la attualizzazione della ecclesiologia agostiniana tentata in *op. cit.*, pp. 178-186; la dimensione giuridico-sacramentale, così centrale in Agostino, viene del tutto lasciata cadere. Per un'ottima sintesi del dibattito sull'ecclesiologia agostiniana, cfr. Y. J.-M. CONGAR, *Civitas Dei et ecclesia chez Saint Augustin*, in Revue des Etudes Augustiniennes, III, Paris 1957, pp. 1-14.

## Conclusione

Il *saeculum* — il tempo storico — si è così rivelato un concetto polivalente e in sé dialettico. Esso è innanzi tutto la dimensione *abscondita*, oscura, comune a tutti gli uomini, della pena del peccato, il tempo del *labi* mortale, dell'universale fluire nella dissoluzione. Il *saeculum* come *nascondimento* è l'esistenza intesa come *ex-sistere*, come essere fuori dall'*Esse* della pienezza divina, ma questa esistenza è quindi caratterizzata dall'esperienza disperante del *diverso* (ἕτερον, aliud), dell'alienazione: il *saeculum* è il tempo del decadere e dello smarrirsi dell'unità edenica, dell'identità adamitica, nella scissione, provocata da un essersi separati (*diversi*) dall'*Unus*.
Ma la natura umana non può tollerare l'esistenza come assoluto *nascondimento*: senza la grazia, il *saeculum* non può che identificarsi con il *saeculum* inteso come tempo del *riconoscimento*, il tempo universale del peccato e della superbia creaturale che cerca di superare la propria carenza esistenziale (il *saeculum* esperito come tempo del *nascondimento* del senso) nell'affermazione di una *claritas* secolare, nell'edificazione di un idolo eterno, di un tempo assolutizzato che, nel misconoscere la sua creaturalità, si fonda come principio a se stesso: tempo del trionfo del male istituzionalizzato nella visibilità della divinità dell'esistente, nella affermazione dell'*essere identico* dell'esistenza, affermazione che è fittizia rimozione del *nascondimento* — ovvero nascondimento (e non reale toglimento) del *nascondimento* —, sopprimersi nella superficialità dell'apparire, nella *distrazione* dal consumarsi esistenziale, che è smemorata e astratta edificazione di un'identità *diversa* dall'*Unus*, riaffermazione di un'alienazione senza più possibilità di riscatto.
Il *saeculum* diviene, infine, grazie all'incarnazione del Verbo, del *Senso*, *novum saeculum*, tempo della grazia, di una grazia rivelatasi, però, come *abscondita claritas*, come *riconoscibilità*, e non come fulgido *riconoscimento*. Il *nascondimento*, cioè, non viene tolto dal *novum saeculum*: il *diverso* viene confessato come costitutivo della esistenza, mantenuto come ciò che fa cadere in iscacco, che angoscia, persino; ma, dialetticamente, proprio questa esperienza del negativo, non astrattamente e fittiziamente rimossa, ma sofferta, nell'essere esperienza della diversione, del peccato, è invocazione all'*Essere Identico* confessato come *Altro* da sé, ma poi ricevuto nel dono che Egli fa di se stesso, nel farsi «altro» — esistenza — dell'Uno. La carenza non è quindi assolutizzata nella sua fallace identificazione con la pienezza, ma riconosciuta come verità del proprio essere: *ex-sistentia*, frammento che attende e riceve nella speranza, non ancora realizzata, la riunificazione: solo in questa speranza il *nascondimento* può essere tollerato.
L'inganno idolatrico, astrazione (essere non esistente) che nega l'esistenza che pretende di dilatare, è quindi svelato e negato. La manifestazione della *claritas* divina realizza la *explosio* del circolo idolatrico e dannatore dell'immanenza, la necessità dell'identificazione tra tempo del *nascondimento* e tempo del *riconoscimento*: il *saeculum* perverso. Solo dopo l'incarnazione del Figlio e l'unione con il suo Corpo — la visibilità redentrice della chiesa cattolica che mostra la salvezza dalla disperazione assoluta della morte —, il tempo decaduto della dissoluzione diviene tempo della speranza, tempo della salvifica apertura al rischio della possibilità: καιρός. Solo il *novum saeculum*, il tempo della grazia, è quindi tempo della *permixtio*, co-esistenza delle due alternative, dei due *amores*: o cristiana invocazione e accettazione di senso (nel *Senso*), o pagana costruzione idolatrica del senso (che se ha perduto il suo dominio sulla storia, non è mai tolta, nel *saeculum*, come soggettiva «diversione»).
Il *saeculum* coincide dunque con la totalità della storia dell'umanità decaduta, doloroso passaggio dell'esistere umano dall'assolutezza del peccato idolatrico al presente cristiano, tempo dell'apertura all'Eterno.
Considerare il *saeculum*, trascurando una delle sue acce-

zioni, significa appiattire questo concetto, non cogliere la profonda dinamicità che gli è propria.
Insistere solo sul carattere funesto e doloroso del *saeculum*, significa trascurare e il suo carattere di perversa realizzazione idolatrica, rimozione del dolore in una felicità secolare, e quello della cristiana significazione del dolore, gioiosa speranza nell'Eterno propria di un tempo dell'attraversamento.
Considerare il *saeculum* soltanto come tempo perverso, significa non cogliere il dono universale della redenzione del tempo, operata dall'incarnazione di Dio.
Esaltare, d'altra parte, il *novum saeculum* senza considerare la sua permanente oscurità, significa non cogliere la specificità dell'interpretazione agostiniana del *saeculum* cristiano: l'aprirsi all'Altro, all'Eterno, nella pur sempre dolorosa rinuncia al proprio.
Infine, intendere il *saeculum* solo come tempo della *permixtio* — senza mettere sufficientemente in rilievo la sua storica posteriorità rispetto al *saeculum* perverso — significa ridurre la straordinaria novità del tempo della grazia e la sua eccezionalità rispetto al tempo della idolatria naturale.





## Lo stato cristianizzato tra «civitas Dei» e «civitas terrena»

A. Lauras, riferendosi all'*En. in ps.* 136,7, rileva come l'immagine di *Babilonia*, una delle figure più significative del *saeculum*, assuma una duplicità di significato: «Poiché quindi il Cristo è venuto a salvarci, la nostra cattività è dunque cessata. E comunque noi siamo ancora in Babilonia. Vi sono quindi, in definitiva, due tipi di cattività: l'una profonda, intrinseca, che rende l'uomo cittadino di Babilonia; l'altra in qualche modo più esteriore, che consiste, per i cittadini di Gerusalemme, nel vivere nel mezzo della corruzione di questo secolo» (A. LAURAS, *Deux cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un théme central du «De Civitate Dei»*, p. 139). In tal senso, rileva opportunamente Ratzinger (riferendosi in particolare all'*En. in ps.* 26, II, 18; 51, 3-4-6; 61, 5-9) che, con il sommovimento del tempo e del mondo, della storia, «l'idea della civitas terrena perde la sua vera e propria acutezza. Ciò si esprime assai chiaramente nel fatto che, sia lo stato veterotestamentario, sia lo stato cristiano, si presentano come civitas terrena, ma non potrebbero affatto venir chiamati civitas diaboli. Con ciò ovviamente è dato un certo spostamento nel concetto della civitas terrena, che porta poi alla concezione positiva dello stato dei secoli successivi» (J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, nota 10, p. 324).
Se nel *saeculum* pagano non vi era possibilità di separare, nel concetto di *civitas terrena*, la manifestazione, il segno storico (lo stato come necessaria realtà secolare) dalla peccaminosità della realtà mistica (la *civitas diaboli*), che nel segno si impossessava della storia, divenendo *civitas terrena*, nel *novum saeculum*, col darsi in esso della *civitas Dei*

*peregrina*, si dà un'evidente distinzione tra la *civitas terrena*, entità invisibile che continua a radunare i reprobi, e la storica, visibile, secolare *civitas terrena*, lo stato. Dunque, *Babilonia*, la *civitas terrena*, assume, accanto al senso pregnante di mistica città del male, anche quello secondario di città temporale, di stato, realtà necessaria per il mantenimento dell'essere *in hoc saeculo* (cfr. il par. a cap. 8 di questo lavoro: «Lo stato come società naturale»): pertanto, *Babilonia* è, in questa seconda accezione, una realtà sì secolare e dolorosa (luogo d'esilio per i *cives Dei*), ma non più peccaminosa, e come i cristiani vivono *in hoc saeculo*, senza più amare il *saeculum*, senza assolutizzarlo, così essi vivono in *Babilonia*, nella vita politica dello stato secolare, senza assolutizzare questa incombenza: anzi, i cristiani possono partecipare alla vita politica in maniera più onesta e proficua dei pagani; così, nell'*Ep.* 138, 2, 14-15, Agostino respinge l'accusa pagana, riportata da Marcellino, accusa secondo la quale il cristianesimo sarebbe dannoso alla salute dello stato.
Anzi, Agostino arriva a teorizzare una «*respublica terrena*» aperta all'influenza benefica della religione e dell'etica cristiana: «Pertanto coloro che affermano che la dottrina di Cristo è nemica dello stato, ci diano un tale esercito... tali provinciali, tali mariti, tali sposi, tali genitori, tali padroni, tali servi, tali re, tali giudici, infine tali contribuenti e tali esattori del fisco, quali prescrive che siano la dottrina cristiana, e poi osino chiamarla nemica dello stato e non esitino piuttosto a confessare che, se essa fosse osservata, sarebbe la potente salvezza dello stato» (*Ep.* 138, 2, 15); scrive così Agostino nel *De Civitate Dei*: «Se tutto quello che il cristianesimo insegna intorno ad una vita giusta ed onesta venisse accolto e messo in pratica dai re della terra e dai popoli tutti, dai governanti e dai giudici della terra, dai giovani e dalle fanciulle, dai vecchi e dai bambini di ogni età e di ambo i sessi, e persino dai gabellieri e dai soldati,... lo stato non solo potrebbe allietare la vita presente, ma anche ascendere alla vita eterna per dimorarvi nella perfetta felicità» (2, 19); se certo è necessario rilevare, con D'Elia, che quella di un impero cristiano, di un impero che realizzi pienamente, in ogni suo membro, i valori cristiani, «è un'utopia da formulare solo come ipotesi» (S. D'Elia, *op. cit.*, p. 451), e che «fra l'utopia e la realtà la distanza è incolmabile» (*ibidem*, p. 452), evidenziando



inoltre come in questi casi Agostino si serva di ipotetiche di terzo tipo, della irrealtà, d'altra parte è opportuno osservare come ciò non escluda affatto una progressiva, anche se sempre soltanto parziale, penetrazione degli ideali cristiani nella condotta della vita politica e sociale.
Ritengo dunque legittimo parlare di un impero cristianizzato, cioè di un impero liberato dal giogo demoniaco e dalla necessaria, superba partecipazione alla mistica *civitas diaboli*, quindi aperto, in qualche misura, alla influenza e, in parte, alla realizzazione degli ideali cristiani (cfr. *Ep.* 137, 5, 17 e 155, 3, 9, ove Agostino riconduce a Dio la stessa felicità dello stato terreno), pur ribadendo l'impossibilità di parlare, eusebianamente, di un impero cristiano che verrebbe a coincidere con la stessa *civitas Dei*.
Questa cristianizzazione dello stato comporta comunque un notevole progresso morale rispetto alla scellerata immoralità dello stato pagano (cfr. *De Civitate Dei* 1, 6-7, ove i *tempora christiana*, pur rimanendo funestati da guerre e violenze, sono anche contrassegnati, rispetto alla crudeltà pagana, da atti di pietà e di mitezza: «Tutto ciò deve essere attribuito al nome di Cristo e ai tempi cristiani: è cieco chi non lo vede e ingrato chi, pur vedendolo, non lo riconosce, è folle chiunque si oppone a chi lo riconosce» (1, 7); cfr. 2, 25); sì che «i romani... ignorando o disprezzando la moltitudine degli dei falsi e conoscendo l'unico vero Dio... avrebbero qui un impero migliore (impero ovviamente terreno, secolare, ma certo non più peccaminoso, superbamente idolatra), quale che fosse la sua estensione, e, dopo di questo, che lo avessero avuto o no, potrebbero averne uno eterno» (4, 28); cfr. *Ep.* 138, 2, 14.
I veri cristiani, dunque, peregrinano nel *saeculum*, vivono ancora materialmente, «*carne*» (*En. in ps.* 64, 3) nell'esilio della *civitas huius saeculi* (cfr. *De Civitate Dei* 18, 1), senza partecipare interiormente, spiritualmente, «*corde*» (*En. in ps.* 64, 3) ad essa. Così, la *civitas Dei peregrina* può partecipare ai «*Babyloniae negotia*» (*En in ps.* 51, 6), può usufruire della pace di questo secolo («necessariamente si serve anche di questa pace, finché non passi la condizione mortale alla quale tale pace è necessaria» (*De Civitate Dei* 19, 17) ), e contribuire alla sua amministrazione («non esita ad obbedire alle leggi della città terrena, secondo cui si regge tutto ciò che serve per mantenere questa vita mortale, cosicché, condividendo entrambe la stessa condizione

mortale, si conservi tra le due città la concordia per ciò che riguarda quella condizione» (*ibidem*) ). Così, coloro che sono cittadini della Gerusalemme celeste, pur vivendo «in questa vita, nella confusione di questo secolo, nella presente Babilonia dove non dimoriamo da cittadini, ma siamo tenuti prigionieri» (*En. in ps.* 136, 2), non vivono nel peccato; sì che «anche la città terrena (qui intesa come stato) chiamata Babilonia ha persone che, mosse da amore per lei, si industriano per garantirne la pace temporale... E noi li vediamo fare ogni sforzo per rendersi utili alla società terrena. Ora se si adoperano con coscienza pura in queste mansioni, Dio non permetterà che periscano con Babilonia, avendoli predestinati ad essere cittadini di Gerusalemme: a patto però che, vivendo in Babilonia, non ne ambiscano la superbia, il fasto caduco e l'indisponente arroganza, ma diano testimonianza di vera fede come possono, nei limiti che possono e con chi possono, valutando rettamente i beni terreni che vedono e sforzandosi di capire per quanto è in loro potere la bellezza della città eterna» (*ibidem*); cfr. *En. in ps.* 61, 8; *Ep.* 220; *De Civitate Dei* 17, 10. Dunque, «lo stato può offrire all'individuo occasione di vita morale, nella misura in cui questi si sforzerà di servire Dio nell'ambito della vita politica, cercando di realizzare come è possibile umanamente, in itinere, l'assoluta moralità anche nei rapporti sociali, cercando cioè di vivere nella città politica da cittadino della città di Dio» ( S. Cotta, *La città politica di S. Agostino*, p. 159); il cristiano, quindi, «non porta nella società il suo potere politico con la dinamica del potere di fronte al potere, ma a livello di lievito che fermenta le coscienze che, di conseguenza, produrranno frutti a dimensione del vangelo, sia per chi comanda che per chi deve obbedire» (V. Grossi, *Regno di Dio e città terrena: da Costantino alla Riforma*, in «Regno di Dio e città terrena», Torino 1979, p. 100); cfr. *De Civitate Dei* 19, 14 e 19.

Ma se Agostino ammette che *Gerusalemme* «si serva come pellegrina delle realtà terrene e temporali» (*De Civitate Dei* 19, 17), delle strutture politiche per mezzo delle quali realizzare la pace terrena, questo è possibile unicamente a condizione che la città terrena, lo stato «non impedisca quella religione che insegna a venerare l'unico vero sommo Dio» (*ibidem*), purché la *civitas terrena*, in quanto stato, non sia anche *civitas terrena pagana*, partecipe della



*civitas diaboli*, ma sia parte di quel tempo e di quel «mondo disponibile, il mondo del possibile, di cui l'uomo, nella responsabile libertà del suo agire, può fare strumento, mezzo, sia di valore che di disvalore» (S. Cotta, *op. cit.*, p. 157). I cristiani, dunque, possono partecipare soltanto ad uno stato neutrale, ad una *civitas terrena neutralis*, consapevole della sua relatività, della sua secolarità o temporalità; ma tale *civitas terrena neutralis* è posta soltanto dall'abbattimento dell'idolatria operato dall'avvento del cristianesimo, sì che la stessa *civitas terrena neutralis* è aperta a caratterizzarsi come sostegno e strumento, persino, della *civitas Dei peregrina*, della chiesa (cfr. l'APPENDICE 2: *La questione della coercizione religiosa: la chiesa e il potere politico*).
Proprio sulla base di queste considerazioni, mi sembra ancora valida la tesi di Arquillière sull'«*agostinismo politico*»: proprio perché Agostino ha «naturalizzato» lo stato, lo ha ripensato, contro la divinizzazione pagana, come realtà puramente naturale («lo stato si occupa degli interessi materiali, la chiesa di quelli spirituali e su tale piano la chiesa è su di un piano superiore allo stato» (V. Grossi, *op. cit.*, p. 97) ) e quindi subordinata, si è poi, nel Medioevo, assorbito il diritto naturale dello stato in quello soprannaturale della chiesa (cfr. H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au moyen âge*, Paris 1956[2]; Idem, *Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 991-1002; non mi sembrano, invece, particolarmente soddisfacenti e centrate le critiche di Brezzi a questa teoria; cfr. P. Brezzi, *Considerazioni sul cosidetto «Agostinismo politico» (alto)- medievale*, in Augustinianum, 25, Roma 1985, pp. 235-254).
Proprio registrando questa decisiva ambiguità nel concetto agostiniano di *civitas terrena* (ove l'ambiguità di questa espressione è, lo ripeto, la stessa ambiguità del concetto di *saeculum* e dell'immagine di *Babilonia* che lo rappresenta), alcuni studiosi hanno proposto addirittura una terza *civitas* all'interno della teologia della storia agostiniana: prima Leisegang (cfr. H. Leisegang *Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei*, Archiv für Kulturgeschichte 16, 1925, pp. 127-158), poi Brezzi (cfr. P. Brezzi, *Una «civitas terrena spiritualis» come ideale storico-politico di sant'Agostino*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp.

915-922) hanno parlato di *civitas terrena spiritualis*, di una città secolare non più idolatra e peccaminosa, ma intimamente cristianizzata, «una società temporale illuminata da ideali spirituali» (P. Brezzi, *op. cit.*, p. 921), da considerare «già un regno di Dio, per quanto provvisorio ed inadeguato se paragonato a quello eterno dei cieli» (*ibidem*, p. 922); «uno stato nel quale, ferma restando la sua indipendenza e sovranità nel governo del temporale, tutte le manifestazioni della vita pubblica e privata fossero penetrate di spirito cristiano; uno stato nel quale governanti e governati pensassero a santificarsi proprio nell'esercizio della politica: ecco un ideale che soddisfa l'animo di sant'Agostino ed al quale egli guardava con simpatia, quasi vedendo scomparire in esso il dualismo di buoni e cattivi imperante nella storia umana» (P. Brezzi, *Analisi ed interpretazione del «De Civitate Dei» di S. Agostino*, Tolentino 1960, p. 70); ovvero, come ribadisce Hendrikx, «uno stato terreno che, nonostante rimanga tale, cerca tuttavia, come sua meta, di trascendere se stesso attraverso il suo dirigersi verso Dio» (E. Hendrikx, *Die Bedeutung von Augustinus «De Civitate Dei» für Kirche und Staat*, in Augustinianum 1, Roma 1961, p. 89).
Contro queste interpretazioni, ritengo scorretto innalzare una realtà meramente secolare — lo stato — alla dimensione pur sempre sacrale di un provvisorio *regno di Dio* — in tal senso non si distinguerebbe più la chiesa dallo stato —, attribuendo alla struttura politica finalità escatologiche. Inoltre, l'espressione *civitas terrena spiritualis* è, come rileva Marrou, «un mostro verbale che fa saltare le categorie agostiniane» (H. I. Marrou, *La théologie de l'histoire*, art. cit., p. 201); giustamente quindi Marrou (cfr. *op. cit.*, p. 201-202; *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?*, p. 348), e Guy (J. C. Guy, *op. cit.*, pp. 120-121) negano che Agostino abbia mai ammesso una terza *civitas* come medio tra le due città mistiche, sì che la stessa ipotesi di Journet (cfr. C. Journet, *op. cit.*, pp. 76-121; in particolare, cfr. p. 81-88) è da sostituirsi con l'identificazione tra *tertium quid* e *saeculum* come tempo storico del mescolarsi delle due città (cfr. H. I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?*, pp. 348-350) o con l'identificazione tra *tertium quid* e la *civitas terrena* (colta nella sua ambiguità di interpretazione tra «città della terra» e «città sulla terra»), come fa Guy, il quale rileva che comunque questo *tertium quid* venga chiamato, sia *saeculum*, sia «città sulla terra» (cfr., a proposito, E. Gilson, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, p. 203), esso «non fa numero con le due città ideali» (J. C. Guy, *op. cit.*, pp. 121). L'ambito della città storica e politica, lo stato temporale, non può quindi, dopo il sommovimento del *saeculum*, essere confuso con quello delle realtà mistiche; non può assolutamente essere considerato come un terzo ambito, ad esse omogeneo, come approssimazione alla *civitas Dei* (eusebianismo) o alla *civitas terrena diabolica* (donatismo).



Ma se certo affermare l'esistenza di una terza città accanto alle *duae civitates* significherebbe attenuare e confondere il rigido dualismo mistico che le oppone (in tal senso, la più articolata e radicale confutazione dell'ipotesi della *civitas terrena spiritualis* è quella di F. E. Cranz, *op. cit.*, pp. 15-27; Cranz dimostra, contro Leisegang e Brezzi, l'impossibilità di basare la tesi della *civitas terrena spiritualis* su *De Civitate Dei* 15, 2), non mi pare legittimo trascurare l'esigenza che è sottesa all'infelice espressione *civitas terrena spiritualis*: affrontare la delicata questione di uno stato ormai sempre più cristianizzato e quella dei suoi rapporti con la chiesa, problema che, trattato da Agostino soltanto di scorcio, finisce per essere, però, proprio in relazione alle indicazioni agostiniane, fondamentale nella costruzione della civiltà medievale. Non mi pare, quindi, convincente e fondata la rigida alternativa stabilita da Cranz tra la sacralizzazione dello stato, operata da Eusebio di Cesarea, e la concezione di un impero che rimane realtà sostanzialmente pervertita anche dopo la svolta costantiniana, concezione, questa, che Cranz vuole attribuire ad Agostino (cfr. F. E. Cranz, *op. cit.*, pp. 24-27).
Contro il parere di Cranz, mi pare necessario ribadire un'approssimazione di Agostino alla concezione di un impero cristianizzato, impero che pur rimanendo una realtà secolare, ove le due città rimangono mescolate, può recuperare, liberato dalla prigionia demoniaca, il suo ruolo naturale di amministrazione del materiale, o persino porsi al servizio della chiesa (cfr., in tal senso, W. Kamlah, *op. cit.*, pp. 327-328).
La tesi di Straub, di un impero «rigenerato», ovvero addirittura «battezzato», mi sembra invece eccessiva; scrive Straub: «Come tutti noi attraverso il battesimo diventiamo membri di una comunità divina, così, in senso trasla-

to, anche uno stato, un impero, può essere battezzato e passare dalla "generatio" alla "regeneratio"» (J. Straub, *Augustins Sorge um die «regeneratio imperii»*, in «Historisches Jahrbuch» 73, 1954, p. 54). L'errore dell'interpretazione di Straub mi sembra lo stesso sopra rilevato nella concezione della *civitas terrena spiritualis*.
Contro questa concezione «sacralizzante» dello stato postcostantiniano, dobbiamo ribadire l'indipendenza e la superiorità del cristianesimo nei confronti di qualunque struttura politica (per il suo spirito, più che per la plausibilità delle sue tesi, è d'obbligo rinviare a E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, tr. it. di H. Ulianich, Brescia 1983): «Questa città celeste quindi, finché è pellegrina sulla terra, chiama cittadini da tutte le nazioni e raccoglie la società pellegrina tra tutte le lingue, senza badare a diversità di costumi, di leggi, di istituzioni con le quali si istituisce o si mantiene la pace terrena, senza eliminare o distruggere nessuna di esse, anzi accettando e seguendo tutto ciò che tende al medesimo fine della pace terrena, nonostante la diversità da nazione a nazione» (*De Civitate Dei* 19, 17).
Per ulteriori approfondimenti sulla questione dello stato cristiano, cfr. l'ottima nota di F. J. Thonnard, *Le probléme de l'état chrétien*, nota complementare n. 18, in «La cité de Dieu», ed. B.A., Paris 1960, vol. 37, pp. 748-752; così, cfr. A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, cap. VI: Métamorphoses de Rome, pp. 289-330.



Appendice 2

## La questione della coercizione religiosa: la chiesa e il potere politico

Dopo la svolta costantiniana, (se si eccettuano alcuni casi, come quello di Giuliano, voluti da Dio per provare la fede della sua chiesa: cfr. 5, 21; 18, 52, 1-2; *Ep.* 105, 2, 9) lo stesso potere politico non riconosce più la sua origine e il suo fondamento in se stesso, ma in Dio: esso governa «non per l'ardente desiderio di un'inutile gloria, ma per amore della città eterna» (*De civitate Dei* 5, 24); simbolo di questo nuovo modo di intendere la politica è Costantinopoli, la nuova Roma, la Roma cristiana: a Costantino «Dio concesse anche di fondare una città alleata e quasi figlia di Roma, senza alcun tempio o immagine dei demoni» (5, 25). Il dovere precipuo dello stato cristianizzato e dei suoi reggitori sarà, quindi, quello di difendere la *civitas Dei*, o, meglio, la sua incarnazione, la chiesa, fino ad appoggiarla nella sua opera di conversione al cristianesimo («Gli stessi re, per ordine dei quali si combatteva la chiesa, si sottomisero al nome di Cristo per la propria salvezza, mentre s'erano sforzati di strapparlo crudelmente dalla terra, cominciando a perseguitare falsi dei, per conto dei quali prima avevano perseguitato i seguaci del vero Dio» (18, 50); cfr. 18, 54, 1; *En. in ps.* 32, II, S.2, 13; 65, 4; 71, 13; 80, 11; 86, 8; 137, 9 e 11; *Sermones* 51, 9, 14; 113/A, 9; 203, 3), e di lotta agli scismi e alle eresie. Agostino arriva quindi ad ammettere l'intervento dello stato, l'esercizio del potere politico, coercitivo in particolare, in materia di fede, ovvero «un potere al servizio della Maestà divina per diffonderne massimamente il culto» (*De Civitate Dei* 5, 24); dunque Agostino avalla e contribuisce a consolidare la teoria della «coercizione religiosa»: «Si meravigliano che i principi cristiani

esercitano il loro potere contro i detestabili distruttori della chiesa. Non dovrebbero dunque muoversi? E come renderebbero dunque conto a Dio del loro potere?... È compito dei re cristiani del secolo (dunque le autorità temporali non hanno più nulla di peccaminoso, anzi vengono definite cristiane, in quanto si pongono al servizio di Cristo) adoperarsi per la pace della chiesa loro madre, dalla quale spiritualmente sono nati» (*Tr. in Ioh. Ev.* 11, 14). In tal senso è Dio stesso che agisce tramite l'esercizio del potere politico, quando questo è rivolto a difendere e a diffondere la chiesa: «Quando Dio solleva i pubblici poteri contro gli scismatici e gli eretici, contro chi distrugge la chiesa, deride Cristo, manomette il battesimo, non si stupiscano costoro, perché è Dio che li solleva, affinché Agar (la città terrena degli eretici e degli scismatici) venga colpita da Sara (la chiesa)» (*Tr. in Ioh. Ev.* 11, 13); «La stessa Verità ordina servendosi della volontà del re» (*Ep.* 105, 2, 7). Agostino parla quindi di «imperatori cristiani e cattolici» (cfr., ad esempio, *Ep.* 93, 3, 9 e 5, 16; 185, 2, 7e7, 28, ove si legge di «leggi piissime» e di «imperatori cristiani... pii e fedeli»): «Amiamo e conserviamo l'unità. Questo ci comandano gli imperatori, questo ci comanda pure Cristo, dato che, quando essi comandano il bene, è Cristo stesso a comandarlo per mezzo loro. Egli ci scongiura anche per mezzo dell'apostolo ad affermare tutti la stessa verità, ad evitare in mezzo a noi gli scismi... Questo c'insegnano pure gli imperatori, perché sono cristiani e cattolici e non servi degli idoli, come il vostro Giuliano; e non sono neppure eretici, come furono alcuni imperatori che perseguitarono la chiesa» (*Ep.* 105, 3, 11). Cfr. *Ep.* 93, 5, 17-19.
Sono qui gettate le basi di una concezione teocratica dei rapporti tra chiesa e stato: di una «teocrazia in germe» parla S. Cotta, *La città politica di S. Agostino*, p. 92; dello stesso parere Deane: «l'elemento teocratico è implicito nella teoria della coercizione religiosa» (H. Deane, *op. cit.*, p. 229); così Gilson: «Che lo stato possa e debba persino essere eventualmente utilizzato per i fini propri della chiesa e, mediante essa, per quelli della città di Dio è... un punto sul quale Agostino non avrebbe certamente nulla da obiettare. Benché non ne abbia mai espressamente formulato il principio, l'idea di un governo teocratico non è inconciliabile con la sua dottrina, poiché se l'idea della città di Dio non implica questa idea, non la esclude neppure» (E.



Gilson, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, p. 210); la chiesa subordina a sé il potere politico, utilizzandolo come braccio secolare: «Noi abbiamo il dovere di servirci delle autorità pienamente legittime che, secondo le sue profezie, Dio ha assoggettato a Cristo» (*Ep.* 105, 2, 5); «Orbene, in qual modo i sovrani possono servire Dio col timore se non con il proibire e punire con religiosa severità i reati commessi contro i suoi comandamenti? Infatti un re serve Dio in due modi diversi: in quanto uomo lo serve vivendo fedelmente, in quanto invece è anche re lo serve promulgando e facendo osservare con opportuno rigore leggi che prescrivono ciò che è giusto e proibiscono il contrario... I re, dunque, come tali, servono Dio quando, per ubbidirgli, fanno ciò che solo i re possono fare» (*Ep.* 185, 5, 19). Se quindi Agostino non ha elaborato una dottrina compiuta sulla «coercizione religiosa» (è quindi opportuno il rilievo di Brown, che preferisce «abbandonare il termine "dottrina" per sostituirlo con quello di "atteggiamento"» (P. Brown, *L'atteggiamento di S. Agostino vero la coercizione religiosa*, in *Religione e società nell'età di S. Agostino*, p. 246) ), certo non mi sembra legittimo considerare questo suo atteggiamento «marginale» (S. Cotta, *op. cit.*, p. 104) nell'ambito della sua concezione della storia, né espungerlo, in fondo, da essa, riducendolo ad un appello alle coscienze dei singoli governanti, non riferendolo allo stato nel suo complesso (questo è il tentativo di R. A. Markus, *op. cit.*, pp. 133-153, ove Markus riprende alcune indicazioni di Duval: cfr. Y. M. Duval, *op. cit.*, pp. 174-175).
Proprio i brani agostiniani sopra citati mi sembrano, invece, affermare il carattere epocale e profetico, insieme, dell'inchinarsi dei sovrani pagani alla verità cristiana, del loro difenderla e sostenerla; scrive, a proposito, Brown: «Era una verità profetica che la chiesa doveva diffondersi in tutte le nazioni: e questo soprattutto Agostino contestava a tutti i donatisti. Ma era una verità profetica esattamente sullo stesso piano che i re della terra dovessero servire Cristo tremanti di timore; che gli dei delle nazioni dovessero essere sradicati dalla faccia della terra, e quel che aveva cantato, secoli addietro, re Davide dovesse diventare ora manifesto, come un ordine pubblico, nella repressione dei pagani, degli ebrei e degli eretici in tutto l'impero romano» (P. Brown, *op. cit.*, p. 250). Il potere politico, la visibilità dello stato, la sua oggettiva capacità di pressione, rientra-

no, strumentalmente, nel disegno redentivo di Dio, il quale «regge e governa queste cose secondo i suoi disegni» (*De Civitate Dei* 5, 21). Infatti, se l'atto di fede è libero ed interiore, esso può essere preparato e, in tal senso, condizionato: Dio provoca la libertà umana, e, in ciò, può servirsi anche di strumenti coercitivi, che possono, con efficacia, scuotere l'uomo dall'errore e dal peccato ove è sprofondato: la giustificazione agostiniana della coercizione religiosa è dunque concepibile, come ha brillantemente rilevato Brown, nell'ambito della sua dottrina della grazia: in Agostino, scrive Brown, vi è «la tendenza a pensare in termini di processi piuttosto che di atti isolati. Visto in questa prospettiva, l'atto individuale di libera autodeterminazione — il liberum arbitrium — non viene negato, ma è misteriosamente incorporato in un ordine situato al di fuori della sfera di questa autodeterminazione... In questa concezione, l'ultimo, spontaneo atto della volontà potrebbe essere preceduto da un lungo processo — di eruditio e admonitio — in cui gli elementi di paura, di costrizione, di fastidio esterno non vengono mai... esclusi. Questo atteggiamento è riassunto in due termini che ricorrono costantemente negli scritti di Agostino sulla coercizione: disciplina e occasio. Il significato dei due termini è plasmato dall'uso biblico. Disciplina è sempre usato per descrivere un processo di urti divinamente preordinati, per molestias eruditio. ...Occasio è derivato dal Libro dei Proverbi: "Da sapienti occasionem et sapientior erit". Pertanto viene adoperato per dare alla pressione delle leggi imperiali il significato di nulla più che un urto indiretto tra tanti nell'eruditio dell'uomo religioso e saggio... Pertanto, quel che è comune all'atteggiamento agostiniano verso la coercizione religiosa ed il suo pensiero in generale è l'accettazione di processi morali che ammettono un'acuta polarità — una polarità di urto esterno e di evoluzione interna, di timore ed amore, di costrizione e di libertà...: "Foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas" (*Sermo* 112, 8)» (P. Brown, *op. cit.*, pp. 252-253).

La *civitas Dei*, dunque, non è soltanto una invisibile comunità di fede, ma anche lo storico essere radunati di uomini concreti, i quali, sprofondati nell'abitudine del peccato (che è spesso condizionamento sociale), necessitano di un «urto» salutare (cfr. *Ep.* 93, 1, 1; *De Sp. et Litt.* 34, 60), che



la grazia di Dio può imporre loro anche tramite le strutture politiche.
La questione della «coercizione religiosa», quindi, ci riporta, ancora, alla «teologia della storia» agostiniana, ovvero allo sforzo agostiniano di pensare la fede, e l'intervento di Dio che la fonda, all'interno della storia concreta degli uomini, il paradosso di una realtà spirituale ed eterna che si incarna nella visibilità temporale. È quindi comprensibile il disagio di Markus (che ha insistito unicamente sulla realtà interiore ed invisibile della fede, a scapito dei suoi rapporti con la storia) di fronte all'accettazione agostiniana della «coercizione religiosa»: Markus è infatti costretto ad ammettere che «la coerenza di questo quadro (la propria interpretazione del *saeculum*) è disturbata, e la verità di questa ipotesi minacciata... dalla disponibilità agostiniana ad approvare la coercizione religiosa da parte delle autorità politiche» (R. A. Markus, *op. cit.*, p. 134); né mi pare convincente la problematica interpretazione che Markus fornisce della «coercizione religiosa», per reintegrarla nella sua interpretazione del *saeculum:* «Agostino non concepì questo problema in termini di stato, ma in termini di singoli membri della chiesa che detengono cariche secolari» (*op. cit.*, p. 152); come ho già rilevato sopra, mi sembra infatti capzioso separare le strutture politiche dai loro rappresentanti.
Per approfondire il tema della «coercizione religiosa», rimando alle trattazioni di W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford 1952, pp. 227-244; G. F. Ortega Muñoz, *Derecho, estado y historia en Augustín de Hipona*, Malaga 1981, pp. 179-243 (e, in particolare, pp. 204-207); A. Mandouze, *op. cit.*, pp. 378-390.

Appendice 3

## La dialettica cristiana

«Il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, per giungere allo splendore e alla gloria della resurrezione, ha dovuto passare attraverso l'umiliazione della passione; se infatti non fosse morto, non sarebbe potuto resuscitare dai morti. È l'umiltà che gli ha meritato lo splendore della gloria (*claritas*), e la gloria è il premio dell'umiltà» (*Tr. in Ioh. Ev.* 104, 3); «Lo splendore di questa glorificazione (*excellentia claritatis*) trova il suo principio nell'umiltà» (*En. in ps.* 109, 11). Così, di fronte a Pilato, «occultando per breve tempo la sua tremenda maestà, voleva anzitutto proporre alla nostra imitazione un grande esempio di pazienza; il suo regno, che non era di questo mondo, vinceva così il mondo superbo, non con sanguinose lotte, ma con l'umiltà della pazienza; questo grano che doveva moltiplicarsi, veniva seminato in mezzo a così orribili oltraggi, per germogliare mirabilmente nella gloria» (*Tr. in Ioh. Ev.* 116, 1); sì che Cristo era «non splendido (*clarus*) di gloria, ma coperto di obbrobrio» (*Tr. in Ioh. Ev.* 116, 2). «"Neppure i suoi fratelli credevano in lui". Perché non credevano in lui? Perché cercavano la gloria umana. Anche nel suggerimento che gli danno, i fratelli appaiono preoccupati della sua gloria: Sai fare dei miracoli: fatti conoscere; cioè mostrati a tutti (*appare*) per ottenere la lode di tutti... Che cosa risponde il Signore? "E Gesù disse loro: il mio tempo non è ancora giunto, il vostro invece è sempre pronto". Cosa vuol dire? Non era ancora giunto il tempo di Cristo? Perché allora il Cristo era venuto se il suo tempo non era ancora giunto? Non abbiamo sentito l'Apostolo dire: "Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò suo Figlio"?



Se dunque Cristo fu mandato nella pienezza del tempo, fu mandato quando doveva essere mandato, venne quando era opportuno che venisse; e allora che significa: "Il mio tempo non è ancora giunto"? Notate, fratelli, con quale animo gli parlavano: come se volessero consigliare un loro fratello. Gli davano consigli sul modo di arrivare alla gloria, secondo la mentalità del secolo, e, mossi da affetto terreno, lo esortavano a non rimanere nascosto e ignorato. La parola del Signore, quindi, "Il mio tempo non è ancora giunto", era la risposta al loro consiglio di gloria: il tempo della mia gloria non è ancora giunto. Notate come è profonda la sua risposta. Essi lo esortano a cercare la sua gloria, ma egli vuole che l'esaltazione sia preceduta dall'umiliazione e intende giungere alla gloria percorrendo la strada dell'umiltà. Quei discepoli che volevano sedersi uno alla sua destra e l'altro alla sua sinistra, cercavano anch'essi la gloria; miravano alla meta, ma non vedevano la via; il Signore li richiamò alla via, onde potessero con sicurezza raggiungere la patria. Eccelsa è la patria, umile è la via. La patria è la vita di Cristo, la via è la sua morte; la patria è lassù ove Cristo dimora presso il Padre, la via è la sua passione. Chi ricusa la via, non cerca la patria. Insomma, a coloro che cercavano la gloria risponde: "Siete pronti a bere il calice che io sto per bere?". Ecco come si arriva alla sublime altezza cui aspirate. Egli si riferiva certamente al calice dell'umiltà e della passione» (*Tr. in Ioh. Ev.* 28, 4-5). Dunque, «è stato attraverso la debolezza della croce che il suo nome ha conseguito la gloria» (*En. in ps.* 53, 4); cfr. *En. in ps.* 40, 2; 49, 5; 58, S.1, 10; *Sermo* 262, 4, 4; *Ep.* 155, 1, 4; «Vediamo Gesù pieno di forza e lo vediamo debole; è forte e debole... La forza di Cristo ti ha creato, la debolezza di Cristo ti ha ricreato. La forza di Cristo ha chiamato all'esistenza ciò che non era, la debolezza di Cristo ha impedito che si perdesse ciò che esisteva. Con la sua forza ci ha creati, con la sua debolezza è venuto a cercarci» (*Tr. in Ioh. Ev.* 15, 6).
Come il Cristo incarnato, così la chiesa, il *Christus Totus*, il Cristo Capo (divino) e Corpo (l'unione degli uomini che Cristo riunifica in sé; cfr. *De Civitate Dei* 17, 4, 9) è nascondimento glorioso (la presenza nascosta del divino) e visibilità umile e ingloriosa (la confessata bassezza dell'umanità): la teologia della croce agostiniana afferma, di conseguenza, una «teologia della chiesa morente», come ha scrit-

to Hugo Rahner commentando il «*mysterium lunae*» che Agostino espone nell'*Epistola* 55 (H. Rahner, *op. cit.*, p. 217; cfr., a proposito, S. Folgado Floréz, *op. cit.*, pp. 301 e 323, sulla chiesa come «comunità chenotica» retta dalla «legge della croce»): infatti, «la chiesa sembra oscura nel tempo della sua peregrinazione, gemendo tra molte iniquità» (*Ep.* 55, 6, 10); «Riconosciamo anche ora, nella stessa gloria della chiesa, le voci della nostra tribolazione» (*En. in ps.* 68, S.1, 1); «La santa chiesa si dice ferita dalla carità, quasi ferita dalle saette dell'amore» (*De Civitate Dei* 20, 21, 2). La vita, la gloria della chiesa, infatti, sono nascoste: «essa tiene celata la bontà dei suoi costumi e in segreto spera la ricompensa dei suoi meriti» (*En. in ps.* 53, 4); è «tempio... nascosto nel nascosto del tuo volto» (*Sermo* 337, 3). Ma questo stesso *nascondimento*, questa oscurità sono pieni di luce: per mostrare la straordinaria tensione dialettica che Agostino instaura tra la *claritas* della chiesa e il suo essere *abscondita*, è d'obbligo citare un lungo passo dal commento al *Salmo* 71, passo riguardante il «*mysterium lunae*» cui si faceva prima cenno:

«"Nei suoi giorni fioriranno giustizia e abbondanza di pace, finché sia levata la luna". La parola "sia levata" (*tollatur*) alcuni l'hanno tradotta con «sia portata via» (*auferatur*), mentre altri con «sia innalzata» (*extollatur*). Nel tradurre la stessa parola greca che si trova nel testo, cioè ἀνταναιρεθῇ ogni interprete ha scelto il termine che credeva più adatto. In realtà quanti hanno inteso «sia levata» e quanti hanno tradotto «sia portata via», non sono troppo distanti tra loro. E vero, infatti, che ordinariamente, quando di una cosa si dice «sia levata», si intende che essa deve essere portata via e così scomparire, e non che essa deve essere sollevata più in alto; «sia portata via», poi, non può certamente significare altro se non che la cosa dev'essere eliminata, cioè che non ha da esistere più. Al contrario, «sia innalzata» non significa altro che la cosa dev'essere sollevata in alto; e quando questa espressione è intesa in senso cattivo, suole significare la superbia, come quando la Scrittura dice: "Non innalzarti nella tua sapienza", mentre, se la si intende in senso buono, l'espressione suppone un onore più grande, ed è come se la cosa venisse realmente portata in alto. In questo senso sta scritto: "Nelle notti innalzate le vostre mani verso il santo, e benedite il Signore". Ebbene se riterremo di dover leggere: «Sia portata via», allora l'espressione: "finché sia portata via la luna", avrà questo senso: «Finché si faccia in modo che essa non sia più». Con la quale formula ha voluto forse farci intendere che la condizione mortale non esisterà più quando, "ultima nemica, sarà distrutta la morte", e che l'abbondanza della pace sarà tale che nessun ostacolo proveniente dalla debolezza mortale si opporrà alla felicità dei beati. Questo si verificherà in quel secolo di cui abbiamo indubitata promessa di Dio fattaci da Gesù Cristo nostro Signore. Di lui infatti è detto: "Nei suoi giorni fioriranno la giustizia e l'abbondanza della pace", fino a che sia assorbita (*absumatur*) ogni condizione mortale e la morte sia del tutto sconfitta e distrutta. Ma se nella parola «luna» non s'intende la condizione mortale della carne, attraverso cui passa la chiesa, ma s'intende la chiesa stessa che resterà in eterno, liberata da tale condizione mortale, allora le parole: "Fioriranno ai suoi giorni la giustizia e l'abbondanza della pace, finché sia levata la luna", debbono essere intese come se dicesse: Ai suoi giorni spunterà la giustizia, che vincerà la contraddizione (*contradictionem... vincat*) e la rivolta della carne, e la pace si attuerà con sempre maggiore estensione e abbondanza finché la luna sia innalzata, cioè finché la chiesa sia elevata nella gloria della resurrezione, e ottenga il regno insieme col Cristo, che è il primogenito dei morti, e l'ha preceduta in tale gloria, sedendo alla destra del Padre. Là infatti egli rimane "quanto durerà il sole" e "prima della luna"; e alla stessa gloria sarà innalzata più tardi anche la luna» (*En. in ps.* 71, 10).

La luna è dunque un simbolo dialettico: essa rappresenta e la mortalità della chiesa e l'eternità della chiesa, ovvero è metafora dell'esistenza confessante della chiesa: come la luna, di cui «una metà soltanto del suo globo risplende, mentre l'altra resta oscura», così «la chiesa risplende nella sua parte spirituale, mentre è oscura nella sua parte carnale» (*En. in ps.* 10, 3); è necessario, dunque, «rendersi conto... del suo accrescersi, del suo completarsi e del suo decrescere. La luna, proprio nel suo venir meno per rinnovarsi, mostra anche... l'immagine della chiesa, nella quale si crede alla resurrezione dei morti» (*ibidem*). L'esperienza del *nascondimento* non si rinchiude in se stessa, ma si apre, *abscondita claritas*, all'esperienza della salvezza nella *gloria* di Dio raggiunta attraverso l'accettazione dell'abbassa-

mento, del *nascondimento*: «È in quest'ombra che bisogna riconoscere il giorno, è in quest'ombra che va scorta la luce» (*En. in ps.* 101, S. 1, 12), «in questo secolo malvagio, quindi, in questi giorni cattivi, in cui la chiesa nell'umiliazione presente prepara la grandezza futura, formandosi sotto il pungolo del timore, il tormento del dolore, la molestia delle fatiche, i pericoli delle tentazioni, riponendo la sua gioia nella speranza» (*De Civitate Dei* 18, 49).
Se dunque la chiesa avanza, peregrinando «in hoc saeculo», essa cammina zoppicando: «Ora la chiesa è zoppa. Poggia solidamente su un solo piede, l'altro è invalido» (*Sermo* 5, 8).
Sulla dialettica cristiana agostiniana, cfr. K. JASPERS, *op. cit.*, pp. 432-433 e 469-472; V. CAPANAGA, *Augustín de Hipona maestro de la conversíon cristiana*, Madrid 1974 (il cap: La dialéctica de la conversíon, pp. 189-250); E. PRZYWARA, *San Augustín. Perfil humano y religioso*, tr. sp. di L. Cilleruelo, Madrid 1984 (in particolare, cfr. il cap. XIII: Hombre frente a Dios, pp. 385-429, interessante antologia di testi agostiniani sulla dimensione dialettica dell'esistenza del cristiano); cfr., infine, il commento allo splendido *Sermo* 104 di J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, pp. 30-35.



Appendice 4

## Gloria pagana e gloria cristiana

Dedicato alla differenza tra la *claritas*, la *gloria* pagana e quella cristiana, è l'importante capitolo 14 del libro V.
«Se nel nostro cuore alberga la passione della gloria più del timore e amore di Dio, questo vizio è tanto contrario alla fede e alla pietà, che il Signore ha detto: "E come potete credere, voi che prendete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene da Dio solo?". Allo stesso modo, di quanti avevano creduto in lui ma avevano paura di confessarlo pubblicamente, l'evangelista dice: "Amavano infatti la gloria degli uomini più della gloria di Dio". Questo non fu il comportamento dei santi apostoli, che predicavano il nome di Cristo dove non solo esso veniva respinto — come dice Cicerone, «dovunque resta trascurato ciò che è stimato senza valore» —, ma addirittura era odiato profondamente... Di fronte a maledizioni ed obbrobri, tra gravissime persecuzioni e pene crudeli, lo scatenarsi di tanta umana avversione non li ha distolti dall'annuncio della salvezza per l'uomo. E per il fatto che la loro predicazione, la loro testimonianza e la loro vita ispirate da Dio, dopo aver in qualche modo sconfitto la durezza del cuore dell'uomo ed aver portato la pace della giustizia, acquistarono una immensa gloria alla chiesa di Cristo; tuttavia non si acquietarono in essa come nel fine della loro virtù, ma la volsero a gloria di Dio, la cui grazia li aveva resi tali; anche con questo riuscivano ad accendere coloro cui si rivolgevano all'amore di colui che poteva rendere anch'essi simili a loro. Infatti il loro maestro, invitandoli a non perseguire il bene in vista della gloria umana, aveva loro insegnato: "Guardatevi dal praticare le vostre buone opere da-

vanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli". Ma ugualmente, per evitare che, fraintendendo, temessero di esser ben visti dagli uomini e, standosene nascosti, la loro bontà potesse giovare di meno, ha indicato in che senso debbono manifestarsi: "Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli". Dunque, "per essere da loro ammirati" non va inteso come «con l'intenzione di far volgere gli altri verso di voi», poiché per mezzo di voi stessi non riuscite ad essere qualcosa, ma «per rendere gloria al vostro Padre che è nei cieli» e perché la conversione a lui li faccia diventare simili a voi».
La gloria cristiana non è *gloria huius saeculi*: essa si carica del *nascondimento* dell'«obbrobrio» e della «maledizione»; e se la potenza divina riesce poi ad affermare comunque la sua *claritas* tramite gli apostoli, essa non viene certo *posseduta* da questi, i quali non si «acquietano in essa come fine della loro virtù», come valore che non è che successo da realizzare visibilmente soltanto di fronte agli uomini; la vera gloria cristiana, invece, è vissuta interiormente, *coram Deo*. In tal senso, gli apostoli si pongono come «trasparenti»: la gloria di Dio li attraversa e li possiede come suoi strumenti, come mezzi del rifulgere della sua grazia. D'altra parte, il cristianesimo non può trascurare l'ambito della visibilità: gli apostoli, infatti, devono assolvere alla funzione di manifestare la vera gloria divina, per rimandare all'Altro — e questo è, in generale, proprio il ruolo storico della visibilità cattolica —: l'atto di fede non può rimanere nel *nascondimento* dell'interiorità, e rimanere *possessio* del singolo, ma deve manifestarsi per mostrarsi grazia di Dio, *caritas*, e per comunicare, in essa, questa grazia agli altri (sull'esigenza del manifestarsi come *caritas*, cfr. *En. in ps.* 118, S.5, 4; 149, 2; *Tr. in Ioh. Ev.* 45, 15 e 75, 5).
Alla paradossalità della gloria cristiana — dialetticamente in tensione tra il *nascondimento* della sofferenza e della interiorità, e la necessità d'amore della testimonianza storicamente visibile — Agostino oppone l'egoismo perverso ed idolatrico della gloria pagana:
«Ma i romani, poiché si trovavano nella città terrena ed il fine che presiedeva a tutti i loro doveri verso la città



era la sua salvezza ed un regno terreno anziché celeste, non nella vita eterna, ma nel succedersi delle generazioni che muoiono e che moriranno, potevano amare altro che quella «gloria», con cui pensavano di continuare in certo senso a vivere, dopo la morte, sulla bocca dei loro ammiratori?».
La *claritas* pagana è *riconoscimento* che si sforza di rimuovere il *nascondimento*, la morte, l'esistenza dolorosa di questo *saeculum*. La visibilità, pertanto, non è finalizzata all'amore di Dio e del prossimo, ma strumentalizzata dall'*amor sui*, che pone l'altro unicamente per innalzare se stesso.

Parte terza

# L'unità secolare

# I La ricomposizione terrena dell'infranto

«Tutti insomma ti imitano alla rovescia, quanti si separano da te e si levano contro di te. Ma anche imitandoti, a loro modo, provano che tu sei il creatore dell'universo e quindi non è possibile allontanarsi in alcun modo da te» (*Confessiones* 2, 6, 14).

«Non passiamo sotto silenzio l'altra società di uomini, che chiamiamo città terrena, nei limiti in cui basta ricordarla, perché anche dal confronto con essa risplenda la città di Dio» (*De Civitate Dei* 15, 8, 1).

«Che mai ci gridano, dunque, quest'avidità e quest'impotenza se non che un tempo ci fu nell'uomo una vera felicità, di cui gli restano ora soltanto il segno e l'impronta affatto vuota, che egli cerca invano di colmare con tutto quanto lo circonda, chiedendo alle cose assenti l'aiuto che non ottiene dalle presenti, e che non può essergli dato da nessuna, perché quell'abisso infinito può essere colmato soltanto da un oggetto infinito e immutabile: ossia da Dio stesso?» (B. Pascal, *Pensieri*, n. 447 (ed. Serini), tr. cit., p. 150).

L'indagine sulla realtà del *saeculum* ha evidenziato il tragico senso di frammento, di infranto, che caratterizza l'uomo dopo la caduta; se quindi l'uomo esiste, conosce, desidera ed ama, la sua immagine non è che un residuo («*bonum relictum*» (19, 13, 2) ) deformato dell'unità edenica con Dio (ormai «*bonum adeptum*» (*ibidem*) ).



Come ho già più volte rilevato, l'*amor sui* pagano, il *riconoscimento*, cerca di realizzare se stesso *in hoc saeculo* sforzandosi di perfezionare la propria immagine — quindi di divinizzarla —, rimuovendone i limiti: così, nella civiltà pagana, l'umanità cerca di affermare l'identità del proprio essere — cioè l'unità del *bonum relictum* con il *bonum adeptum* —, rimuovendo la differenza, la scissione, che sono, d'altra parte, indissolubilmente, costitutivamente proprie dell'esistenza decaduta.
L'*amor sui* è quindi caratterizzato dall'«*appetitus unitatis et omnipotentiae*», del divino; ma, come ho già scritto nel par. c del cap. 3, *l'amor sui* cerca l'unità, la divinità, rifiutando l'Uno, Dio, il Soggetto assoluto: l'unità diviene l'oggetto assoluto, ovvero una entità impersonale e in realtà derivata, relativa, frutto dell'astrazione o distrazione dell'uomo dai suoi limiti e dal dolore esistenziale.
L'unità idolatrica, quindi, sarà una fittizia ricomposizione dei frammenti: l'infranto non supererà realmente la sua carenza, se non, illusoriamente, nella rinuncia alla sua soggettività sofferente, nell'alienazione della sua tragica richiesta di senso nella grottesca oggettività immaginaria che pretende di togliere il finito, esaurendo, inghiottendo la totalità del *saeculum* e del *mundus* nell'idolo dell'eterna durata e della universalità della estensione dello stato; ma questo non è che una tragicomica addizione di finiti, dunque moltiplicazione dello stesso limite, unità disgregantesi, consumantesi in se stessa: la durata secolare di un unico stato sarà storia del consumarsi di esso; l'unica universale estensione sarà esperienza dell'estraneità della molteplicità apparentemente unificata e, infine, storia della sua disgregazione.
È dunque nella storia dei grandi e duraturi imperi universali che l'ansia di identità, di vita sensata e beata, della *civitas terrena* si realizza: «In quel tempo (ai tempi di Abramo) fiorivano tre imperi eminenti nei quali più chiaramente si esaltava (*insignius excellebat*) la città terrena, la società degli uomini che vivono secondo l'uomo, sotto il potere degli angeli ribelli: quello di Sicionia, di Egitto e di Assiria. Il più potente e sublime era però l'impero degli assiri» (16, 17).
In questo brano sono sinteticamente espresse tutte le caratteristiche della *civitas terrena* nel *saeculum* pagano: in primo luogo, essa si organizza in strutture unitarie di do-

minio, in imperi, ove esaltarsi nella perversa fruizione della propria *claritas*; a loro volta, questi imperi sottostanno al dominio dei demòni; infine, ogni impero tende all'unicità, all'assolutezza: in questo caso, è l'impero assiro il più potente, il più «alto», glorioso, e quest'impero assorbirà lo stesso impero egiziano (cfr. 16, 17); così, all'unico grande impero assiro, a Babilonia, succederà Roma, «quasi un'altra Babilonia in Occidente»[1] (*ibidem*), ad incarnare l'ansia d'unità dell'umanità decaduta. Agostino dedica alla storia dell'impero assiro soltanto alcuni cenni; vasta e meticolosa è, invece, l'analisi della storia romana.
Compito di questa Parte Terza sarà, allora, quello di dimostrare la coincidenza tra la città terrena e la realizzazione storica della potenza romana, di argomentare come e perché, per Agostino, essa sia il più grandioso tentativo umano di riunificare l'infranto, di fondare e vivere, nella storia umana, il «divino», le *aeternitas, veritas, caritas* dell'«*Unus*», contraffatte nell'unità secolare.

[1] Cfr. 18, 2 ,1-2 e 18, 22.



Capitolo dodicesimo

# L'unità dell'impero imitazione perversa dell'«Unus Deus»

L'orgoglio della creatura usurpa a Dio l'atto creatore e redentore, si innalza a principio ontologico, si riconosce nel pronunciare la bestemmia della superba unità secolare che fonda: l'impero pagano, perversa imitazione della *civitas Dei*.
L'uomo si fa «*Unus*» (par. a), ponendo l'«*unitas*» terrena (par. b)[1].

## a) Adamo, Caino, Romolo e Cristo: l'unica Immagine di Dio e le sue contraffazioni

Come siamo venuti scoprendo sin dal primo capitolo di questo lavoro, il concetto di *unità* è non solo il concetto con il quale Agostino identifica il divino, ma anche quello mediante il quale scandisce tutta la storia dell'umanità e il suo rapportarsi al divino.
Dio è «*Unus*» (cfr. par. a cap. 3); nel creare l'uomo a sua immagine, gli ha donato la partecipazione al Figlio, all'unica vera *Immagine* dell'«*Unus*» — Identità col Padre (cfr. parr. b e c cap. 3) —. Adamo è dunque l'uomo che partecipa di Dio, è l'«*unus*» che si identifica con l'«Unus» ( cfr. cap. 4).
Ma alienandosi da Dio, l'«*unus*» perde il suo rapporto con

[1] In tal senso, l'interpretazione agostiniana della civiltà romana pagana si rivelerà assai vicina a quella di Ippolito: cfr. IPPOLITO, *Commentario su Daniele*, IV, 9, 1-3.

l'«*Unus*»: la differenza fa irruzione nell'«*unus*» e lo frantuma: «*unus fractus et comminutus*»[1] (cfr. cap. 5).
Tuttavia, la grazia divina torna ad offrire l'«*Unus*» all'«*unus*» disperso nel *nascondimento* della molteplicità: Cristo, l'«*Unus*» incarnato, riunifica in se stesso l'«*unus*», lo redime dalla differenza, dalla distrazione[2]: «Come infatti per il peccato di un solo uomo (*per unum hominem*) noi siamo precipitati in un male così grave, così per la giustificazione di un solo uomo, Dio stesso (*per unum hominem eundemque Deum iustificantem*), giungeremo a quel bene eccelso» (21, 15), alla piena unità con l'«*Unus*» nella città celeste. Ad Adamo, all'«*unus fractus et comminutus*», la grazia sostituisce l'«*unus lapis*», «l'unica pietra»[3]: «Intervenne allora la misericordia di Dio che da tutte le parti raccolse i frammenti (*fracturas*), li fuse al fuoco della carità, e ciò che era frantumato rifece uno (*et fecit unum quod fractum erat*)»[4], ovvero «*Unus*», Cristo: «*Ille unus vir... et plures sunt et unus est*»[5].
Ma l'ansia di unificazione, di toglimento del *nascondimento*, propria dell'uomo decaduto, non ha potuto sottrarsi alla superba necessità di divenire, per se stessa, «*unus*»: nel *saeculum* pagano, il molteplice cerca di unificarsi senza l'«*Unus*», ovvero usurpa a Dio (e alla sua unica Immagine) l'*unità*, dunque la divinità. La storia dell'umanità decaduta è, quindi, retta dall'opporsi tra l'«*Unus*»-Cristo e tutti i tentativi umani del *riconoscimento* nell'identità secolare, che permetta al molteplice di assurgere ad «*unus*».
Figure emblematiche del *riconoscimento* sono Caino, il fondatore della *civitas terrena*, e Romolo, il fondatore della più grandiosa realizzazione storica di essa.

---

[1] *En. in ps.* 95, 15.
[2] Cfr. *De Pecc. Mer. et Rem.* 1, 15, 19.
[3] *En. in ps.* 95, 2.
[4] *En. in ps.* 95, 15.
[5] *En. in ps.* 64, 9. «Adamo era un solo (*unus*) uomo, e allo stesso tempo è tutto il genere umano... Adamo fu, per così dire, frantumato, ed ora, dopo essere stato disperso, viene raccolto e come fuso in uno mediante la società e la concordia spirituale. Ora geme quest'unico povero che è Adamo, ma è rinnovato in Cristo» (*Tr. in Ioh. Ev.* 10, 11); «Perché è credendo che il mondo diventerà uno: saranno perfettamente uno coloro che, essendo uno per natura, ribellandosi all'Uno, avevano perduto la loro unità» (*Tr. in Ioh. Ev.* 110, 2); «Tutti saremo uno in uno e orientati all'Uno. Né più saremo molti, dispersi qua e là» (*En. in ps.* 147, 28).



Per quanto riguarda Caino, ho già riportato ed interpretato un importante passo in 15, 1, 2 (cfr. cap. 7), sottolineando come esso contenga due opposizioni: quella più immediata, tra Caino ed Abele, e quella, ancora più pregnante, tra Caino e Gesù Cristo; questa seconda opposizione attraversa tutto il XV libro, ma in maniera meno evidente: l'opposizione tra Caino e Cristo è presentata come opposizione tra Caino e tre figure di Cristo, Abele, Seth ed Enos. Scrive infatti Agostino: «Quei due uomini, Abele che significa "lutto", e suo fratello "Seth" che significa "resurrezione", raffigurano la morte e la resurrezione di Cristo» (15, 18); così, più avanti, riferendosi al «solo figlio di Seth, Enos... quell'unico uomo generato nella resurrezione di colui che è stato ucciso», Agostino rileva come «quell'uomo, da solo, fonda l'unità di tutta la città celeste (*homo ille unus totius supernae civitatis est unitas*), un'unità non ancora totale, ma che verrà completata, come indica questa figura profetica» (15, 21).
A Caino, dunque, vengono contrapposti, nell'ordine, Abele (15, 5 e 15, 7), Seth (15, 15, 1 e 15, 17) ed Enos (15, 18 e 21); ora Abele significa *luctus*: egli è dunque figura della *passio* di Cristo e della sua morte; Seth significa *resurrectio*, ed è quindi figura della vittoria di Cristo sulla morte; infine Enos significa *unus homo* figlio della resurrezione, è cioè figura dell'«*Unus*» escatologico — ma già realizzantesi nella *riconoscibilità* cattolica —, di Cristo glorificato, nel quale gli eletti partecipano di Dio, ricostituendo quell'*unus homo* frantumatosi con il peccato d'origine.
Ma perché Agostino oppone, con questo complesso e profondo tessuto di figure, Caino a Cristo? Come Cristo è «il re e il fondatore» della città celeste, così Caino è il fondatore della città terrena: essa «è stata fondata da un solo uomo (*aedificatam ab uno homine civitatem*)» (15, 8, 1). All'«*Unus*», Cristo, creatore e redentore (nella sua morte, resurrezione e glorificazione) della sua *unitas*, della sua *civitas*, Agostino contrappone la perversa imitazione della superbia creaturale: Caino che, nel fondare la sua città, la sua *unitas*, diviene l'«*unus*», il dio della città terrena. La centralità e la pregnanza di questa opposizione risulta, inoltre, dal chiaro aggancio che Agostino opera tra Caino e Romolo. Romolo è la «reincarnazione» della superbia di Caino e si oppone, come Caino, a Cristo stesso (fatto troppo spesso trascurato):

«Il fondatore della città terrena fu un fratricida; egli infatti, vinto dall'invidia, uccise il proprio fratello, cittadino della città eterna e straniero su questa terra. Non c'è da sorprendersi perciò se molto più tardi, nella fondazione di quella città che presto si sarebbe messa alla testa di questa città terrena di cui parliamo e avrebbe regnato su tanti popoli, a questo primo esempio o, come dicono i Greci, a questo ἀρχετύπον ha corrisposto come un'immagine. Anche là fu commesso lo stesso delitto, che uno dei loro poeti ha ricordato così: «Grondarono di fraterno sangue le prime nostre mura». Questa fu dunque l'origine di Roma, quando cioè la storia romana attesta che Remo fu ucciso dal fratello Romolo, con la differenza però che essi erano entrambi cittadini della città terrena; entrambi aspiravano alla gloria per la fondazione di Roma (*ambo gloriam... quaerebant*), ma non avrebbero potuto avere entrambi quello che poteva avere uno da solo (*sed ambo eam tantam, quantam si unus esset, habere non poterant*), poiché chi aspirava alla gloria del potere avrebbe incontrato un limite se avesse dovuto dividere quel potere con il suo compagno vivo. Così, perché uno solo avesse in mano tutto il potere, fu eliminato il compagno (*ut ergo totam dominationem haberet unus, ablatus est socius*); in tal modo con il delitto aumentò, ma in peggio, quello che con l'innocenza sarebbe stato inferiore ma preferibile» (15, 5).
Il peccato adamitico, il volere essere soli, senza Dio, viene a riperpetuarsi e in Caino («dando a Dio soltanto qualcosa di suo e dando invece a sé tutto se stesso» (15, 7, 1), Caino «piegò il capo» (*ibidem*), si piegò su se stesso e fondò, poi, una città del tutto curva su se stessa, chiusa al trascendente), e in Romolo.
Sicuramente, nello scrivere il brano tratto da 15, 5, sopra citato, Agostino teneva presente un importante brano del *De Republica* di Cicerone: «Non vi è nulla in cui l'umana natura si innalzi più vicino alla potenza degli dei (*propius ad deorum numen... accedat*), che nel fondare nuove città o nel conservarne di già fondate»[6].
L'«*appetitus unitatis et omnipotentiae*», l'ansia di *riconoscimento*, di toglimento della differenza (del *nascondimento*, e quindi della differenza ontologica tra *ex-sistentia* ed *esse*

[6] Cicerone, *De Republica* 1, 7, 12 (in Opere politiche e filosofiche - I, tr. it. di L. Ferrero, Torino 1974).



divino), si rivela nella pretesa di Caino e Romolo, archetipo ed immagine della superbia idolatrica terrena, di porsi come *ab-solutus*, «*unus*», «*solus*», fondamento che non può darsi in relazione con alcuna altra cosa, volendo essere l'origine di ogni cosa, ovvero nella pretesa di affermarsi come «*unus*» creatore[7]: fondare è creare, quindi è atto che divinizza, che innalza alla potenza, alla gloria, alla *claritas* divina (al «*deorum numen*», come scrive Cicerone); dunque, nell'atto di fondazione, i concetti di *absolutus* e di «*unus*» coincidono con quelli di *gloria* e divinità: «Romolo, che non aveva voluto dividere il regno con suo fratello, fu costretto a dividerlo con Tito Tazio, re dei Sabini: ma per quanto tempo avrebbe potuto tollerarlo, lui che non aveva sopportato il fratello gemello? Uccise dunque anche questo e tenne il regno da solo, per essere un dio più grande (*ut maior deus esset, regnum solus obtinuit*)» (3, 13).
E questa furia solipsistica ed idolatrica è propria di ogni *civis terrenus*, che, come Caino e Romolo, vuole «sottomettere tutti gli altri... perché tutti e tutto si pongano al servizio di uno soltanto (*uni*)... Così infatti la superbia imita perversamente Dio; odia infatti di essere sullo stesso piano (*aequalitatem*) degli altri alle dipendenze di Dio e vuole imporre ai compagni il proprio potere (*dominationem*) al posto di Dio» (19, 12, 2).
Come Caino, dunque, così anche Romolo, «*unus*», si oppone a Cristo, l'«*Unus*»: il fondatore della più perfetta realizzazione («*caput*» 15, 5) della città terrena si erge contro il re della città celeste: «Cristo, benché sia il fondatore della città celeste ed eterna, non fu creduto come Dio perché la fondò, ma la fondò perché fu creduto come Dio. Roma venerò il fondatore come un dio in un tempio, quando ormai era stata fondata e consacrata (*dedicata*; qui Agostino sottointende: al *saeculum*); questa Gerusalemme invece ha posto a fondamento della sua fede Cristo Dio, suo fondatore, perché potesse essere costruita e consacrata. Quella città ha creduto che Romolo fosse dio, amandolo, questa invece amò Cristo, credendolo Dio. Come dunque Roma prima ha avuto occasione di amare Romolo e poi di credere volentieri anche un falso bene intorno alla per-

[7] «La superbia odia l'unione con gli altri e ogni superbo, per quanto è in lui, brama d'essere il solo a dominare dall'alto» (*Ep.* 140, 16, 42).

sona amata, così Gerusalemme prima ha avuto motivo di credere, per poi amare nella retta fede non avventatamente ciò che era falso, ma ciò che era vero» (22, 6, 1).
Romolo, dunque, non è che una contraffazione dell'«*Unus*», un'immagine deformata e capovolta di Cristo; in realtà, rileva Agostino, non è Romolo ad essere divino nel suo atto di fondare Roma (atto di per sé naturale), bensì è la *civitas* che lo divinizza, che lo innalza agli onori degli altari, alla *claritas*; Romolo non può che rimanere uomo: soltanto l'amore male indirizzato dei membri della sua città, o la forza delle armi (cfr., ancora, 22, 6, 1), possono indurre gli uomini a credere alla sua divinità. Romolo, quindi, dipende da ciò che ha posto, si rivela non più assoluto, ma relativo alla sua città, in quanto deve costruire la sua divinità ponendo ciò che gli deve *riconoscere*, in un circolo perverso, la divinità. E se la città celeste pone a suo fondamento la fede in Cristo, il riconoscimento dell'alterità assoluta, la confessione della trascendente gloria divina, per poi amare l'Altro in maniera disinteressata (*amor Dei*), Roma fonda la divinità di Romolo per l'amore *riconoscente* di essere stata fondata, ove quindi (*amor sui*) Roma ama ciò che pone se stessa, e la fede non è che la divinizzazione della propria origine.
Dunque l'«*unus*» è il segno del superbo innalzarsi di tutta una *civitas*.

### b) La torre di Babele: la lingua idolatrica come bestemmia

Nell'intero *De Civitate Dei*, il contesto più significativo in cui Agostino tratta del tema della superbia creaturale manifestantesi nell'edificazione politica, nell'*unitas* terrena, è quello in cui è commentato il lungo passo biblico della torre di Babele:
«"Tutta la terra aveva una sola lingua e una sola parola. Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: «Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco». Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. Poi dissero: «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome,



per non disperderci su tutta la terra». Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: «Ecco, essi sono un sol popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra». Questa città, che è chiamata «confusione», è Babilonia, la cui incredibile costruzione è attestata anche dalla storia profana. Babilonia quindi significa «confusione»... Babilonia, la città che ha il comando su tutte le altre città, quasi la città madre in cui era la dimora del regno, anche se non riuscì a raggiungere quella perfezione cui aspirava la sua orgogliosa empietà. Ci si proponeva infatti di darle una grandezza enorme, sino al cielo, come si disse, sia che essa riguardasse una sola torre, slanciata sopra le altre, sia che le riguardasse tutte, citate al singolare... Ma che cosa avrebbe potuto quella vuota arroganza umana, quali che fossero l'altezza e le dimensioni dell'edificio elevato al cielo contro Dio, quando Egli supera tutte le montagne e oltrepassa tutte le nubi? In fin dei conti, come avrebbe potuto danneggiare Dio l'innalzamento, grande quanto si voglia, dei corpi e degli spiriti? Solo l'umiltà scava una via vera e sicura verso il cielo, sollevando il cuore verso il Signore e non contro di lui, come è stato definito quel gigante, "cacciatore contro il Signore" (qui Agostino si riferisce a Nimrod, fondatore, secondo la Bibbia, di Babilonia)... Che cosa significa qui «cacciatore», se non colui che inganna, cattura e uccide gli animali della terra? Egli erigeva quindi con quei popoli una torre contro il Signore, segno dell'empietà dell'orgoglio. Giustamente dunque è punita la malvagità del suo affetto, anche se essa non sortì alcun effetto. Di che genere fu la punizione? Poiché il potere di chi comanda si esprime tramite la lingua, in essa fu condannato l'orgoglio, di modo che non era più compreso il comando impartito ad un altro uomo da colui che non volle comprendere Dio, quando Dio gli ordinava di obbedire. Così fu sciolta quella cospirazione e ciascuno si allontanò da colui che non comprendeva, unendosi solo con colui con il quale po-

teva parlare. I popoli furono divisi dalle lingue e dispersi su tutta la terra, come volle Dio, che provocò questo fenomeno in modo misterioso e per noi incomprensibile» (16, 4). In primo luogo, il mito babelico rimanda al peccato adamitico: lo schema logico è pressoché identico: da un'originaria unità — espressa qui dall'unica lingua —, l'uomo precipita in una molteplicità irrelata a causa del suo superbo ergersi contro Dio, per voler essere come Dio. Ma ora non è più soltanto Adamo ad affermare se stesso come «*unus*», ma è un'intera *societas*, la *civitas terrena, Babilonia*, che, aggregata dall'unico linguaggio del proprio, del *sui*, edifica contro Dio sotto il dominio del demonio, raffigurato da Nimrod, «colui che inganna, cattura, uccide gli animali della terra».
Il dono di Dio di un'unica lingua per tutti gli uomini — Adamo, l'«*unus*» edenico nell'*unitas* con Dio, l'unica famiglia — viene ritorto contro Dio, nel curvarsi su se stesso: la lingua universale (fondata sull'essere comune, che è invocazione ad un unico senso della realtà, che sia comune orizzonte etico, che divenga valore universale) degrada in lingua idolatrica, in bestemmia; dalla Parola, dal Senso, si precipita nelle tante parole vane, che tentano di divenire unica parola, unico senso: l'innalzarsi idolatrico, il senso «incontrovertibile» che chiude nell'inganno del *riconoscimento*, nella violenza dell'unico possesso. In esso, si pretende di rimuovere la molteplicità; ma questa, posta dalla distrazione da Dio, non può che riperpetuarsi: la torre frana, il senso si smarrisce, il *nascondimento* dell'incomprensione, della scissione, della finitezza, della morte, si impone sull'illusione del *riconoscimento*.
Dio, infatti, annienta la superbia delle creature: Babilonia si frantuma, appunto, in se stessa: è *confusione*: dispersione, smarrimento. La confusione delle lingue è l'impossibilità di fondare un senso secolare e terreno realmente universale, un'unica *civitas* che sia l'assoluto idolatra: proprio sulla capacità di comprendersi è infatti, come rileva Agostino, fondato il potere, la *possessio*; nella *possessio* si risolve, quindi, la capacità di comprendersi dell'*unum labium*, dell'*una vox* del *riconoscimento*; essa è, in realtà, affermazione dell'indifferenza della relazione, della volontà di ignorarsi, di tacere e di rinchiudersi all'ascolto, di annullare qualunque dipendenza nell'identità del proprio, del *sui*; dunque l'unica lingua è l'annullamento demoniaco



della libertà e della scelta, del rischio che apre e che salva, nell'affermazione della necessità che opprime, nel quietarsi sonnolento nella dannatrice mancanza di rischiosa apertura all'altra parola, di rispetto e di amore per essa, sia essa la parola dell'altro, sia la Parola dell'Altro; ove misconoscere l'alterità dell'«*Unus*», per affermare l'identità dell'«*unus*» con se stesso, è negare il molteplice, quindi gli altri, nell'affermazione solipsistica: l'intolleranza, la prevaricazione, la violenza, l'imperialismo, discendono dalla negazione di Dio.
Dio, dunque, abbatte la superba *unitas* terrena, disperde la *civitas* secolare, confondendo l'unica lingua idolatrica: «I popoli furono divisi dalle lingue e dispersi su tutta la terra»; «Anzitutto nel mondo vi è una diversità di lingue che divide (*alienat*) l'uomo dall'uomo» (19, 7). Ma se l'*unum labium* non è reale capacità di comunicare, ma necessità del fraintendersi e del prevaricarsi, il franare del *riconoscimento*, il *dissilire* dell'unico senso terreno, non è tanto punizione, quanto grazia di Dio: «Dio intervenne dividendo le loro lingue, per impedire che, comprendendosi, rendessero micidiale (*perniciosam*) la loro superba unità» [1]. La confusione babelica può essere allora interpretata come dono dello smarrimento esistenziale, del *nascondimento* del senso, della tormentosa esperienza della differenza, che è quindi esperienza dell'«altro» ed incapacità di «comprenderlo», di parlargli (o di pensarlo) per ordinargli, per catturarlo; il dono della croce salva l'uomo dalla bestemmia universale e mette nella possibilità dell'ascolto: la necessaria esperienza dell'«altro» è possibile apertura all'Altro e agli altri.
Ma la storia dell'umanità decaduta, del *saeculum* lapso, perverso, non può che rivedere rinascere incessantemente le varie forme storiche di *unitas* idolatrica: la *civitas terrena* sembra risorgere e riaffermarsi, la torre babelica — il *riconoscimento* che è nascondimento del *nascondimento* — rimane il miraggio della città degli empi.

---

[1] *En. in ps.* 54, 11. «Chiunque tu sia, se ti opponi ostinatamente a Cristo, è come se avessi drizzato verso l'alto una torre che è destinata a cadere. Molto meglio per te se ti getti in giù, facendoti umile e prostrandoti ai piedi di colui che siede alla destra del Padre, perché si abbia in te la rovina per la necessaria ricostruzione. Se infatti rimani nella tua altezza perversa, ne sarai precipitato quando non sarà più possibile la tua riedificazione» (*En. in ps.* 109, 19).

Agostino evidenzia, così, come l'ideologia *id*-olatrica dell'imperialismo romano scorga nella propria affermazione storica la affermazione di una *unitas*, la divina ricomposizione di ciò che era infranto e disperso: l'*asylum* di Romolo, la *pax romana*, l'unificazione linguistica, oltre che politica e giuridica, del mondo: «Ci si è preoccupati da parte della città che ha avuto l'impero non solo di imporre attraverso una pace sociale il proprio giogo alle nazioni conquistate, ma anche la propria lingua, per cui non dovevano mancare degli interpreti, ed anzi vi dovevano sovrabbondare» (19, 7).
Nell'affermazione dell'unica lingua, dell'unico senso babelico, Roma vuole essere «*una*»; aspirazione, questa, evidente sin dagli albori della storia romana: «Prima della distruzione di Alba, il suo popolo fu trapiantato a Roma per fare di due città una sola (*ut ex utraque una civitas fieret*)» (3, 14, 3); ma la fusione di Alba con Roma, l'«unificazione» romana, si realizza nella incomprensione alienante della violenza e del sangue: «Questa passione del potere sconvolge e disgrega il genere umano con mali molto grandi. Roma, posseduta da tale passione, poneva il suo trionfo nell'aver vinto Alba e presentava come gloriosa la fama acquistata con questo delitto. Poiché dice la nostra Scrittura: "L'empio si vanta delle sue brame, l'avaro maledice"» (3, 14, 2). Così, l'unità linguistica è ottenuta attraverso stragi ed ingiustizie: «Ma a prezzo di quante e quali guerre, di quale strage di uomini e di quale spargimento di sangue si è conquistato ciò?» (19, 7). Così, proprio perché «unificazione» violenta, la pace romana si dimostra instabile, «confusa», lacerata in se stessa[2]; d'altra parte, la «divinità» di Romolo non era stata forse ottenuta tramite il fratricidio? Il suo essere «*unus*», «solus», non aveva comportato l'eliminazione del «*socius*»?[3].

[2] Sulla *confusione* della pace romana, cfr. il par. b del cap. 16 di questo lavoro.

[3] Non solo il fratricidio, ma lo stesso parricidio è considerato da Agostino all'origine della storia romana: così, per quanto riguarda l'assassinio di Remo, «se quel delitto è estraneo alla mano e alla decisione di Romolo, è come se la città intera ne fosse colpevole, poiché interamente se ne disinteressò, mentre avrebbe dovuto in qualche modo punirlo. Così essa uccise il proprio padre, che è cosa ancora più grave; i fondatori della città, infatti, furono due, anche se uno non poté regnare perché eliminato delittuosamente» (3, 6). Così, a proposito della



Proprio tenendo presente l'interpretazione agostiniana del mito babelico (unità donata da Dio; unità usurpata dalla superbia umana, affermata come propria edificazione, innalzata contro Dio; disgregarsi dell'unità in se stessa), è possibile penetrare un passo assai complesso di Agostino: «Senza dilungarci troppo, la città di Roma fu fondata come una seconda Babilonia e come sua figlia primogenita; per suo tramite piacque a Dio sottomettere tutto il mondo e, dopo averlo ricondotto ad un'unica società (*in unam societatem*) fondata sullo stato e sulle leggi, portare ovunque la pace. Esistevano già popoli forti e valorosi, nazioni esercitate nella guerra, che non erano disposte a cedere; dovevano quindi essere piegate con grandissimi pericoli, con una non piccola strage da una parte e dall'altra e con orribili sofferenze» (18, 22). Questo brano comporta una grave difficoltà: Roma, seconda Babilonia, quindi città perversa ed idolatra, che reincarna la superbia della torre di Nimrod, unifica sotto di sé il mondo (e in quell'«*in unam societatem*» si sente risuonare il sinistro volere essere «*unus*», «*solus*», di Caino, di Romolo, della bestemmia babelica), attraverso la violenza; ma questo, per volontà di Dio stesso, che vuole così pacificare il mondo (!) in un'unica repubblica e sotto le stesse leggi romane. Come può coesistere la condanna della superbia terrena con questa valutazione quasi «provvidenzialistica» dell'impero romano, che quella superbia realizza ed esalta? E come può Dio volere l'unificazione del mondo tramite la strage?
Il dono di Dio dell'essere e della pace (necessaria per il mantenimento dell'essere) viene 1) ad essere assiologicamente pervertito nell'edificazione di *una societas* idolatrica; ma 2) Dio permette l'edificazione idolatrica, servendosene come strumento per il raggiungimento di una certa pace universale, pur sempre positiva da un punto di vista ontologico; ma 3) l'*unitas* bramata perversamente, proprio

guerra tra Roma e Alba («madre di Roma, fondata da Ascanio, figlio di Enea» 3, 14, 1), Agostino rileva il matricidio che è all'origine della potenza romana: «la distruzione di quella città madre... ad opera della città figlia» (3, 14, 3). Roma, incarnazione della *civitas terrena*, proprio perché fondata sull'«uccisione» del Padre, sullo smemorarsi del fondamento, sul rifiuto della propria creaturale dipendenza da Dio, non può che riperpetuare, al suo stesso interno, questa logica perversa ed ingrata della propria assolutezza come pretesa dell'autoporsi (*amor sui*).

perché assiologicamente negativa, si rivela ontologicamente contraddittoria, in quanto l'esistere, l'essere gettato fuori del fondamento ontologico, non può trovare in se stesso la vera pace: la strage, la violenza caratterizzano, quindi, la pace secolare, sì che grottesco è il suo richiamarsi alla *lex*, alla *res publica*.

Nell'accettare, quindi, e nel favorire, persino, la brama perversa d'unità, e nel mostrare, poi, il suo disgregarsi, Dio dona all'uomo un segno: l'uomo è naturalmente chiamato all'*unitas*, ma questa non può essere realtà secolare, perché falsa *unitas*: l'edificazione e il crollo della torre babelica sono immagine capovolta (e invocazione inconsapevole) della *unitas* cristiana.

«Questa città celeste, quindi, finché è pellegrina sulla terra, chiama cittadini da tutte le nazioni e raccoglie la società pellegrina fra tutte le lingue, senza badare a diversità di costumi, di leggi, di istituzioni con le quali si istituisce o si mantiene la pace terrena, senza eliminare o distruggere nessuna di esse, anzi accettando e seguendo tutto ciò che tende ad un unico e medesimo fine della pace terrena, nonostante le diversità da nazione a nazione (*diversum in diversis nationibus*)» (19, 17).

Se il potere di chi comanda si esprime attraverso l'imposizione di un'unica lingua, di un unico senso terreno, la *civitas Dei* — nella sua manifestazione storica, la chiesa cattolica — rinuncia ad ogni potere (*possessio*); essa vive peregrina nella «diversità», accettandola come pena del peccato[4]; l'unificazione non è quindi nell'esteriorità secolare, ma nell'unica fede nell'unità dello Spirito della chiesa cattolica. La chiesa vive, come abbiamo mostrato nel capitolo precedente, nella dialettica della *riconoscibilità*: la chiesa è Uno-molti, la confessione della molteplicità, della «diversità», che è confessione della *diversio* del *saeculum* e dell'impossibilità di una sua unificazione secolare (dunque, confessione del proprio *nascondimento*); la chiesa è, allo stesso tempo, unità in quanto dono dell'«*Unus*» eterno, confessato come «altro» rispetto al peccato, ma come «identico» rispetto alla grazia che risolleva la chiesa da questo peccato[5]. Contro la violenza unificatrice di Roma, la chiesa di Cristo, quindi, rispetta la molteplicità, il *diversum*, come costitutivo della sua propria creaturalità decaduta; dunque non annulla l'Altro, né gli altri, ma, scorgendo il Padre nel primo, può scorgere il «prossimo» nei secondi, sì che la chiesa non vuole essere «*una*» per essere «*sola*», ma «unificata» nella fede nell'«*Unus*», per essere con tutti: Cristo «inviò lo Spirito Santo che aveva promesso. Il segno più grande e più essenziale della sua venuta in coloro che avevano creduto era che ciascuno di loro parlava le lingue di tutte le nazioni, segno dell'unità della chiesa cattolica, che si sarebbe diffusa in tutte le nazioni e avrebbe parlato tutte le lingue» (18, 49)[6].

---

[4] Per l'«Israele spirituale» non ancora «liberata da questo mondo... sono necessarie le lingue, ossia il pluralismo dei modi di esprimersi, perché sono molti e diversi i modi di far intendere molte e diverse verità a chi non contempla ancora con mente purissima l'eterna luce della verità evidente» (*De Sp. et Litt.* 24, 41): l'accettazione della *diversio* è *conversio* della molteplicità all'«*Unus*».



[5] «Il profumo del nome di Cristo riempie il mondo come un campo. La sua benedizione è "dalla rugiada del cielo", cioè dalla pioggia della parola divina, "dalla fertilità della terra", cioè dalla riunione dei popoli» (16, 37). «Vogliono una sola lingua? Vengano alla chiesa. In essa troveranno che, pur restando invariata la diversità delle lingue della carne, una sola è ormai, nella fede del cuore, la lingua dell'umanità» (*En. in ps.* 54, 11), il *Verbum*; cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 6, 10; *En. in ps.* 147, 19; *Sermo* 269, 1.

[6] La contrapposizione tra la babelica *confusio* della unità imperialistica terrena e l'armonia (l'unità che si nasconde e si rivela, insieme, nella molteplicità) della *civitas Dei peregrina* è compiutamente sintetizzata in 18, 42: «Dopo la morte di Alessandro... che ebbe un potere straordinario ma brevissimo e che aveva sottomesso l'intera Asia, anzi quasi tutto il mondo, parte con la forza delle armi, parte con il terrore..., i suoi luogotenenti non si divisero tra loro quell'impero sterminato per possederlo, ma piuttosto lo dilapidarono devastandolo completamente con guerre»; alla brama macedone dell'unità secolare, Agostino contrappone, nello stesso capitolo, la traduzione biblica dei Settanta: «Si narra che nelle loro parole si rivelò un accordo così mirabile, stupendo e sicuramente divino, che, pur accingendosi a quest'opera separatamente... non si verificarono discrepanze tra l'uno e l'altro in nessuna parola che avesse lo stesso significato e lo stesso valore, e neppure nella costruzione delle parole; come se uno solo fosse stato il traduttore, così una fu la traduzione di tutti, poiché realmente uno era lo Spirito in tutti. Evidentemente essi avevano un dono di Dio tanto meraviglioso, perché costituisse una prova in favore dell'autorità di quelle Scritture, non come opera umana, ma divina, quali in effetti erano, perché giovassero a tutte le nazioni che vi avrebbero creduto». Come nel miracolo della Pentecoste, la vera unità si rivela nell'aprirsi al *diversum*, nella accettazione della molteplicità: «tradurre» all'altro è, infatti, aprirsi all'altro; tradurre «separatamente» lo stes-

so, è mostrare l'«*Unus*» (lo Spirito) che riunifica la molteplicità: «E che altro significato aveva se non questo, il fatto che lo Spirito Santo apparve in lingue di fuoco? Non voleva forse indicare che non ci sarebbe stata durezza di lingua che non si sarebbe sciolta dinanzi a quel fuoco? E difatti non sono poche le nazioni barbare che hanno abbracciato la fede di Cristo. Anche là dove non si è ancora esteso l'impero di Roma, già Cristo vi regna. Ciò che è stato finora impenetrabile a chi combatte con le armi, si è aperto a chi combatte con il legno» (*En. in ps.* 95, 2); cfr. *En. in ps.* 109, 13. Nell'elaborazione di questo paragrafo, veramente prezioso si è rivelato il testo di E. CASTELLI, *La critica della demitizzazione - Ambiguità e fede*, Padova 1972; cfr., in particolare, il cap. «Il mito della pena», pp. 147-158.



Capitolo tredicesimo

# Il carattere sacrale della «civitas romana»

Se Roma incarna, come abbiamo rilevato nel capitolo precedente, la babelica unità del *mundus*, per l'identificazione agostiniana tra unità e divinità, essa dovrà presentarsi come *civitas* sacra, come realtà religiosa, alla quale è necessario rendere il culto idolatra; e questo culto della *civitas* si svelerà come culto dei demòni, atto di sottomissione della *civitas terrena* alla *civitas diaboli*.
Compito di questo capitolo sarà, dunque, quello di penetrare la peculiarità della religiosità romana, così come era interpretata da Agostino tramite il confronto con le due massime autorità della «pietas» dell'«*Urbs*»: Varrone e Cicerone.

## a) Varrone

Confrontandosi con le *Antiquitates* varroniane, Agostino analizza e confuta il testo chiave della teologia pagana romana[1]: riguardo alla «pietas» romana, infatti, «nessuno ha indagato questi fenomeni con più diligenza di Varrone,

[1] Sulla figura e l'opera di Varrone, cfr. M. POHLENZ, *La Stoa*, tr. it. O. De Gregorio, Firenze 1967, pp. 555-558; G. BARRA, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel «De Civitate Dei» di Agostino*, Napoli 1969; J. PEPIN, *La «théologie tripartite» de Varron*, in Rev. des Et. Aug. II, Paris 1956, pp. 265-294; J. OROZ DE LA CONSOLACIÓN, *Introducción a una «Theologia» augustino-varroniana vista desde la «Ciudad de Dios»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», I, 1954, pp. 472ss; L. ALICI, Agostino e Varrone, Appendice 8, *op. cit.*, pp. 1213-14. Sulle *Antiquitates* varroniane, cfr. *De Civitate Dei* 6, 3.

nessuno ha fatto le scoperte più intelligenti, con una riflessione più attenta ed una acuta distinzione, descrivendoli nel modo più sistematico ed esauriente» (6, 2).
Caratteristica della trattazione teologica varroniana è «la tripartizione della teologia, cioè dello studio razionale degli dèi, in teologia mitica, fisica, civile... Dice (Varrone): «La teologia mitica è quella maggiormente sfruttata dai poeti, quella fisica dai filosofi, quella civile dai popoli» » (6, 5, 1).
La «teologia mitica», «tipica del teatro e della scena, piena di sconcezze indegne» (6, 7, 1), si riduce ad essere spettacolo farsesco per le classi popolari; Varrone stesso non le riconosce alcuna veridicità, considerandola una degenerazione della «teologia civile»[2].
Alla popolare e volgare «teologia mitica», Varrone affianca la «teologia fisica», ovvero la «teologia naturale, propria dei filosofi» (6, 5, 2), che rivela la vera realtà divina; «ma la tenne lontano dal foro, cioè dal popolo, relegandola nel chiuso delle scuole» (*ibidem*).
Infine, centrale è il ruolo della «teologia civile»: «Visto che il nostro autore (Varrone) si sforza di distinguere come terzo genere la teologia civile da quella mitica e naturale, ha lasciato intendere che si tratta più di una combinazione delle prime due che di qualcosa di distinto» (6, 6, 2). Infatti, malgrado la «teologia civile» contenga molte assurdità e sconvenienze, condividendole con la «teologia mitica», malgrado essa sia quindi falsa rispetto alla «teologia naturale» dei filosofi, Varrone le mantiene un onore altissimo[3], vicino a quello della stessa «teologia naturale», ed un ruolo sociale imprescindibile: «Varrone stesso, che con nostro rammarico, anche se non per propria convinzione, ha considerato i ludi scenici tra le cose religiose, esortando spesso, come uomo religioso, a venerare gli dei, non confessa di rispettare, anche senza convinzione, quelle cerimonie di cui ricorda la istituzione ad opera dello stato romano? Addirittura egli non esita a confermare che, potendo ricostruire interamente la città, non esiterebbe a consacrare gli dei e i loro appellativi in base ad un criterio più conforme alla natura. Tuttavia, facendo ormai parte di un popolo molto antico, dice di dover mantenere la storia dei nomi e soprannomi così come sono stati accettati dagli antichi e tramandati; e di dover, a tale scopo, scrivere e analizzare quelle cose, inducendo il popolo a venerarli di più anziché disprezzarli» (4, 31, 1). Ciò che quindi Varrone considera proprio della religione contemplata dalla «teologia civile» è la capacità d'espressione dei valori e delle tradizioni di un popolo, la manifestazione del suo *ethos*; la religione cittadina, l'insieme delle cerimonie cultuali tramandate dalla tradizione e conservate dallo stato, ha un sacro valore: la storia della città è stata scandita da essa, l'unità politica e culturale della *civitas* dipende, perciò, dal mantenimento dei riti e delle tradizioni che l'hanno edificata. Non ha alcuna importanza l'oggetto del culto religioso: è indifferente l'esistenza, la verità degli dèi ai quali si sacrifica; né ha importanza l'intima adesione del partecipante al culto, né la interiore moralità che questo può promuovere; la religione si riduce, invece, alla ripetizione fedele dell'atto esteriore tramandato dagli antenati, per mezzo del quale la comunità si ritrova, si cementa, si *riconosce*[4]; dunque, la «teologia civile», scrive Varrone nella citazione agostiniana, «riguarda ciò che debbono conoscere e praticare (*administrare*) i cittadini, soprattutto i sacerdoti, nelle città. E così gli dei che si devono pubblicamente venerare, con tutti i riti che ognuno deve loro tributare» (6, 5, 3): nessun accenno ad una fede interiore, ma unicamente il riferimento ad un atto pubblico (che in-

---

[2] cfr. 6, 5, 3; 6, 6, 1; 6, 7, 1; 6, 9, 4.

[3] «Avendo venerato e sostenuto la venerazione di questi dei, Varrone afferma nella sua opera il timore che essi periscano non per un attacco di nemici, ma per la negligenza dei cittadini: da questa negligenza dice di volerli liberare come da una disgrazia, volendo conservarli e tenerli vivi nella memoria dei buoni per mezzo dei suoi libri... Si deve pensare, perciò, che un uomo così perspicace ed esperto, ma privo dello Spirito Santo, fosse rimasto vittima delle tradizioni e delle leggi della città» (6, 2).

[4] Lo stesso termine *religio* è ambiguo: non distingue il culto interiore del vero fedele, dall'atto teso a cementare l'unità di un gruppo sociale, sia esso la famiglia o lo stato; nota, a proposito, Agostino: «Lo stesso termine «religio» sembrerebbe indicare in maniera più precisa il culto di Dio...; tuttavia, nell'accezione latina più dotta e non volgare, si parla di «religio» anche nel caso di consanguineità, parentela ed altri vincoli, e per questo è difficile evitare una certa ambiguità con quel vocabolo, quando si tratta del culto divino» (10, 1, 3); in tal senso, per Cicerone, *religiosi* sono coloro che *rieleggono*, ripetono l'atto cultuale tradizionale, indipendentemente dalla loro convinzione interiore: cfr. *De Natura Deorum* 2, 28, 72.

veste più le autorità ad esso preposte, che i cittadini) da «amministrare».

Il carattere meramente politico della religione pubblica romana è perfettamente evidenziato in un brano degli *Academica* di Cicerone — riportato da Agostino in 6, 2 — dedicato a Varrone: «A noi che vaghiamo e ci sentiamo come forestieri in patria (*peregrinantes*) i tuoi libri hanno offerto ospitalità, quasi riportandoci a casa, lasciandoci riconoscere (*agnoscere*) la nostra identità e il nostro posto. Tu ci hai svelato la storia della patria, l'ordine dei tempi, le norme della religione e dei sacerdoti, la disciplina pubblica e domestica, la posizione di luoghi e regioni, i nomi, i generi, i doveri e le cause di tutte le cose umane e divine»[5]. Varrone è qui esaltato da Cicerone perché ha ricostruito l'intera storia civile di Roma: la religione è allora concepita come valore civile, meramente politico, accanto alle leggi della casa e della città o ad un resoconto geografico[6]. È poi interessante rilevare come attraverso questa riscoperta dei valori tradizionali, religiosi in particolare, Cicerone affermi il proprio *riconoscersi*, il ritrovare la propria identità e la propria patria, il proprio senso.

La *civitas* romana è, quindi, il valore assoluto, il divino: la stessa religione è finalizzata all'esaltazione della *civitas*, ovvero è culto di ciò che la città stessa ha «divinizzato»: babelicamente, il divino è posto dal *secolare*: «Varrone confessa d'aver trattato delle cose umane prima di quelle divine, poiché queste sono state istituite dagli uomini, con la seguente spiegazione: «Come il pittore precede il quadro e il costruttore l'edificio, così le città precedono le loro istituzioni»..., riconoscendo apertamente che anche queste cose divine sono creazioni dell'uomo, come pittura e architettura» (6, 4, 2).

E come la torre di Babele affermava la sua superbia tramite la prevaricazione e la sopraffazione, così la religione, prodotto della struttura politica, è un inganno operato dai potenti ai danni della massa[7]: Agostino svela «l'impegno di uomini cosiddetti prudenti e sapienti a ingannare il popolo in materia religiosa e, con ciò stesso, non solo a favorire la venerazione, ma addirittura l'imitazione di demòni, la cui massima cupidigia è riposta nell'inganno. Come infatti i demòni riescono a possedere solo quelli che sono stati fuorviati dalla menzogna, così i capi politici, davvero ingiusti e simili ai demòni, in nome della religione presentavano ai popoli come vero ciò che essi sapevano falso, vincolandoli in tal modo più strettamente alla società civile, per sfruttare, come i demòni, la loro sottomissione. Come poteva un uomo debole e ignorante sfuggire a questi inganni che provenivano contemporaneamente dai capi della città e dai demòni?» (4, 32).

Essendo la religione romana strettamente connessa con la gestione del potere politico, essa finisce per essere un vero e proprio «instrumentum regni»; i potenti — siano essi i demòni, siano i perversi principi della città terrena — affermano il loro dominio grazie alla mistificazione religiosa, facendo credere ai sudditi di partecipare al «sacro», al culto del divino, mentre in realtà li perdono in false immaginazioni. Nella religione romana, studiata dalla «teologia civile» di Varrone, non v'è dunque traccia del vero Dio, ma soltanto la divinizzazione dell'ordine costituito — dello stato e delle sue strutture di potere — e l'inganno operato dai potenti ai danni della massa e dai demòni ai danni degli uomini.

Ma il dissolvere la religione pubblica romana in atto di *riconoscimento* meramente politico, può farci convenire sull'«ateismo» della civiltà romana?

In realtà, non dobbiamo dimenticare come Varrone affianchi alla «teologia civile» la «teologia naturale», tramite la quale egli si ripropone di studiare il divino, la cui esi-

---

[5] Cicerone, *Academica* 1, 3, 9.

[6] «E non escludo che, una volta tolta di mezzo la pietà verso gli dei, scompaia insieme anche ogni lealtà nei rapporti sociali e quella che è la più eccelsa tra le virtù, la giustizia» (Cicerone, *De Natura Deorum* 1, 3, 5 (tr. it. di V. Pizzani, Milano 1967)).

[7] «Qualcuno potrebbe dire: Tu credi forse a queste cose? Io non ci credo affatto. Anche Varrone, il più dotto di loro, confessa, sia pure con qualche esitazione ed incertezza, che sono false. Dice tuttavia che per le città è utile credere che gli uomini forti sono generati dagli dei, anche se ciò non è vero, perché così l'anima umana, avendo una qualche fiducia nell'appartenenza ad una stirpe divina, osi affrontare con più audacia grandi imprese, le porti a termine più felicemente. Puoi vedere sino a che punto questo pensiero di Varrone, espresso come ho potuto a parole mie, apra il terreno alla falsità; da qui infatti si può capire come si siano potute mettere in piedi moltissime affermazioni sacre e persino religiose, non appena si pensò all'utilità sociale delle menzogne, anche riguardanti gli dei» (3, 4); cfr. 4, 31, 1.

stenza è ammessa, la cui verità è filosoficamente dimostrata. In questa coesistenza tra «teologia naturale» e «teologia civile», Varrone si dimostra fedele discepolo dello stoico Panezio; fu proprio Panezio, infatti, a parlare per primo di «*tripertita theologia*»; scrive a proposito Max Pohlenz: «Per Panezio poteva esistere solo una divinità universale. Naturalmente, come figlio della polis, era convinto della necessità di una religione pubblica, né era alieno dall'intendere le ragioni del politeismo della religione popolare, che sente l'azione del Logos universale nelle singole forze della natura e se le raffigura plasticamente come singole divinità. D'altra parte... non sapeva vedere nei miti altro che prodotti della fantasia poetica... Distinse pertanto tre categorie di figure divine: le forze naturali personificate, gli dei della religione pubblica e gli dei del mito (γένος φυσικόν, πολιτικόν, μυθικόν), e fondò così la «tripertita theologia», che si affermò in particolare nella teologia razionalistica dei romani. Ma per la sua fede personale il Logos rimase l'unica vera divinità»[8].
Se prendiamo in analisi i capitoli 5 e 6 del libro VII del *Civitate Dei*, la dipendenza delle teorie varroniane da quelle di Panezio risulterà chiara. Varrone non nega affatto l'esistenza del «divino»; egli, invece, aderisce alla dottrina stoica del Logos immanente, di un «divino» che permea di sé l'intero universo: «Quest'uomo così dotto afferma che l'anima del mondo e le sue parti sono veri dei» (7, 5); «Introducendo la teologia naturale, dice dunque Varrone che dio è l'anima del mondo, che i greci chiamano κόσμος, e che il mondo stesso è dio (*hunc ipsum mundum esse deum*)»[9] (7, 6).
Come Panezio, Varrone non rifiuta né il Logos divino dello stoicismo, né le divinità poliadi, né quelle mitiche, né quelle che personificano le forze naturali; anche se tutte queste sono prodotti, spesso grotteschi, degli interessi del potere, della fantasia popolare, di una perversa fantasia poetica,

[8] Max Pohlenz, *op. cit.*, I, p. 402.
[9] «Dobbiamo considerare il mondo come dotato fin dai primordi di sapienza e facente tutt'uno con la divinità (*mundus deus habendus est*)» (Cicerone, *De Natura Deorum* 2, 13, 36); «Il mondo dovrà essere un dio e l'intera sua massa ed energia identificarsi con la sostanza e potenza divina» (*ibidem*, 2, 11, 29); cfr. *ibidem*, 2, 14, 38-39.



in essi e tramite essi il cittadino partecipa dell'«esperienza» di quel «divino» che tutto permea[10].
Se solo nel custodire le tradizione religiose, se, in particolare, solo nel culto dell'«*Urbs*» il «divino» si realizza e viene partecipato dal popolo, il «divino» della «teologia naturale» si riduce a non avere più, comunque, un'autonomia nei confronti dell'umano e del politico; ovvero, la sua autonomia finisce per essere religiosamente ininfluente: il «divino» dei filosofi non ha alcun rapporto religioso con gli uomini, se non tramite la deformazione della «teologia civile» (e «mitica»)[11].
Per la città, quindi, non ha senso un «divino» astratto, che non sia immanente, concretamente risolto negli dei del culto civile: è la stessa città che crea, pertanto, le forme (gli idoli) attraverso le quali partecipare del «divino» universale, del *Logos* che è *mundus*. La città è allora realtà sacrale che, nel suo *ethos*, *riconosce*, a livello civile e storico, il «divino» immanente nel mondo, sì che Roma, che unifica sotto di sé il *mundus*, sarà l'universale rivelarsi del *Logos* nel mondo degli uomini[12].

[10] «Potete ora constatare come partendo da eccellenti ed utili scoperte relative al mondo della natura si sia giunti ad ammettere, come ovvia conclusione, dei falsi ed immaginari: di qui false opinioni, errori conturbanti e superstizioni poco meno che senili... Trattasi di credenze più che schiocche che rivelano solo un'estrema superficialità e leggerezza. Ad ogni modo, però, pur disprezzando e respingendo codesti racconti favolosi, potremo ugualmente riconoscere l'esistenza e la natura della divinità presente in ciascun elemento... ed apprenderne il nome consacrato dall'uso; e questi dei è nostro dovere rispettare e venerare» (Cicerone, *De Natura Deorum* 2, 28, 70).
[11] «O Marco Varrone... desideri ardentemente venerare divinità naturali e costringi a venerare quelle della città» (6, 6, 1); «Varrone ha descritto le cose umane prima delle divine, poiché in queste ultime non si è attenuto alla natura, bensì alle istituzioni umane» (6, 5, 3).
[12] «La vera religione, invece, non è stata istituita da qualche città terrena, ma è certo che essa istituisce la città celeste, ed è ispirata ed insegnata dal vero Dio, che concede la vita eterna ai suoi autentici fedeli» (6, 4, 1).

## b) **Cicerone**

Che sia la città, e in particolare Roma, l'unica «*Urbs*» che è il *mundus*, a costituire il luogo della realizzazione e della manifestazione del divino, è evidente nella teologia politica di Cicerone[1].
Come Varrone, così Cicerone considera il mondo come luogo dell'immanenza del divino: «Il mondo è governato dalla provvidenza divina. Dall'esistenza degli dei — posto che esistano, come è certo che esistono — deriva che essi sono dotati di vita e non solo di vita ma anche di ragione e che sono uniti in una sorta di comunità sociale e che governano il mondo intero a guisa di uno stato unitario (*unum mundum ut communem rem publicam atque urbem aliquam regentis*)»[2]. «Il mondo è infatti una sorta di comune dimora (*domus*) degli dei e degli uomini o, se si vuole, una città destinata ad accoglierli entrambi: lo dimostra il fatto che essi solo hanno l'uso della ragione e vivono in base al diritto e alla legge (*iure ac lege*)»[3].

---

[1] Sulla teologia politica ciceroniana, cfr. D. PESCE, *op. cit.*, pp. 100-112; G. BARDY, *Culte officiel et religion intérieure*, nota complementare n. 23, in «La cité de Dieu», ed. B.A., Paris 1960, vol. 34, pp. 572-574.
[2] CICERONE, *De Natura Deorum* 2, 31, 78; cfr. a proposito, MARC'AURELIO, *Ricordi* 4, 4.
[3] CICERONE, *De Natura Deorum* 2, 62, 154. «Che cosa infatti vi è, non dirò nell'uomo, ma nel cielo tutto e sulla terra di più divino della ragione? Essa, quando è cresciuta e condotta a perfezione, giustamente si chiama saggezza. Dal momento dunque che nulla vi è di meglio della ragione e che essa si trova nell'uomo e nella divinità, il primo legame (*prima societas*) tra uomo e dio è quello della ragione; e tra quelli tra i quali è comune la ragione, tra i medesimi lo è pure la retta ragione; e costituendo essa la legge, noi uomini ci dobbiamo ritenere associati agli dei anche dalla legge. Tra coloro fra cui vi è comunione di legge, vi è pure comunione di diritto; e quelli che hanno tra di loro comuni questi vincoli, sono da ritenere partecipi dello stesso stato; molto di più poi se obbediscono ai medesimi poteri ed alle medesime autorità; essi obbediscono poi a questa disposizione celeste ed alla mente divina ed al dio onnipotente; sicché senz'altro questo mondo intero è da considerare come un'unica città comune agli dei e agli uomini. E dappoiché negli stati le classi si distinguono secondo un determinato criterio... in base ai rapporti di parentela, nell'ambito naturale ciò risulta tanto più insigne e glorioso (*praeclarius*), in quanto gli uomini fanno parte della parentela e della stirpe degli dei» (CICERONE, *De Legibus* 1, 7, 23, in Opere politiche e filosofiche - I, tr. it. di L. Ferrero, Torino 1974); cfr. *ibidem*, 1, 23, 61; *De Republica* 1, 13, 19.



Il *mundus* è, dunque, un'unica realtà divina («*unus mundus*») razionale, che riunisce tutti gli dei in un'unica *urbs* o *res publica*; ma quest'unica realtà divina immanente stringe in un'unica *societas*, in una sola *domus*, non solo gli dei, ma questi e tutti gli uomini.
Troviamo, quindi, nei due brani del *De Natura Deorum* sopra citati, perfettamente stigmatizzata quella che, rovesciata in negativo, diverrà la concezione agostiniana delle due *societates* perverse: ovvero, la affermazione di una *societas diaboli*, la comunità degli angeli ribelli, che, ponendosi come regina di questo secolo, inganna gli uomini, facendosi onorare come vera divinità reggitrice del mondo; e la *civitas terrena*, il mondo ripiegato su se stesso, il grande idolo che riunisce, nella illusione di una partecipazione alla vera divinità, demòni ingannatori e uomini ingannati dalla loro stessa superbia.
Ciò che, inoltre, è assai interessante nei brani sopra citati, è come Cicerone riconduca la specificità della *societas* divina a quelle che sono prerogative tipicamente proprie della *civitas romana* e del suo *populus*: la *societas* degli dei si configura come un vero e proprio stato di diritto (l'unità sociale fondata sulla razionalità dello *ius*): una società concorde retta dal Logos immanente nel mondo, dalla provvidenza della divina razionalità della sua *lex*. Ora, per Cicerone, l'uomo stesso può divenire divino e partecipare della *societas* degli dei[4], ma soltanto a condizione che egli partecipi di uno stato, di una *civitas* storica, che realizzi una legislazione che possa identificarsi con la divina universale razionalità della *lex naturae*, ovvero che possa essere piena incarnazione del *Logos* (che rispetti, quindi, quella esigenza che l'uomo, in quanto essere razionale, porta per natura in se stesso)[5].

---

[4] «A questo punto si potrà forse intendere ancor meglio il significato dell'agnosticismo ciceroniano; ed infatti esso non vuole affatto significare che vi siano dei problemi, i problemi metafisici e teologici, preclusi alla ragione umana, quanto significa piuttosto il tentativo del tutto contrario di ricondurre entro i limiti della ragione la realtà stessa del divino, che viene così ad identificarsi con l'umano nella sua perfetta realizzazione. L'agnosticismo era, in altri termini, volontà di eliminare dal concetto di divino quanto ancora in esso si conservava di sopranaturale e di sovrarazionale, era in definitiva un radicale umanesimo» (D. PESCE, *op. cit.*, p. 109).
[5] «Nel pensiero stoico, al posto della singola, ristretta polis, subentra

È Roma, per Cicerone, la *civitas* che, fondata sulla razionalità del suo diritto (che tende a coincidere con la stessa *lex naturae*), maggiormente si approssima alla *societas* degli dei[6]. Roma, inoltre, non è soltanto una *civitas* retta

la cosmopoli universale, la quale pure ha bisogno di un nomos che la tenga insieme. Ora questo nomos non è un istituto umano: è la giustizia immanente connessa al reggimento del logos divino, è il diritto naturale — furono gli stoici a formulare così per la prima volta il concetto — che vincola tutti gli uomini della terra nello stesso modo. Il diritto positivo è diritto solo nella misura in cui si armonizzi con la legge razionale» (M. POHLENZ, *op. cit.*, I, p. 269). Proprio in questi termini si esprime Cicerone: «Vi è certo una vera legge, la retta ragione conforme a natura (*vera lex recta ratio naturae congruens*), diffusa fra tutti, costante, eterna, che col suo comando invita al dovere, e col suo divieto distoglie dalla frode; ma essa però non comanda o vieta inutilmente agli onesti né muove i disonesti col comandare o col vietare. A questa legge non è lecito apportare né modifiche né togliere alcunché né annullarla in blocco, e non possiamo esserne esonerati né dal senato, né dal popolo... Essa non sarà diversa da Roma ad Atene o dall'oggi al domani, ma come unica, eterna, immutabile legge (*una lex et sempiterna et inmutabilis*) governerà tutti i popoli e in ogni tempo, ed un solo dio sarà comune guida e capo di tutti» (*De Republica* 3, 22, 33); cfr. *De Legibus* 1, 6, 19; 1, 12, 33; 1, 15, 42; 2, 4, 9-10.

[6] «La patria che Cicerone esalta non è tanto la Roma reale nei ristretti limiti di una determinata tradizione storica, quanto piuttosto è la Roma ideale, in cui si incarna l'«humanitas». È la Roma, infatti, che all'interno, nella concordia delle varie classi, concilia ordine e libertà e che, all'esterno, trasforma l'«imperium» in «patrocinium»; è la Roma che all'interno e all'esterno realizza la giustizia nella duplice forma del «ius civile» e del «ius gentis»; è quella Roma trasfigurata, divenuta mito, che poi si conserverà per secoli fino alle tarde esaltazioni di Claudiano e di Rutilio. Ora è proprio questa trasfigurazione che spiega l'altro aspetto, e cioè l'identificazione del «ius civile» romano con la «lex naturae», per cui la società terrena viene a partecipare dell'ordine e dello splendore del cosmo celeste» (D. PESCE, *op. cit.*, p. 133). Ciò non toglie che questa «Roma trasfigurata» si identificasse con l'esaltazione della Roma dei «padri», contrapposta alla decadenza della Roma dell'ultimo scorcio della repubblica: «"Sui costumi e gli uomini antichi poggia la potenza romana", verso che mi sembra pronunziato, per la sua brevità e verità, quasi da un oracolo. Né infatti gli uomini, se la città non fosse stata così costumata, né i costumi, se non si fosse avuta la guida di tali uomini, avrebbero potuto fondare o conservare così a lungo uno stato così grande e che aveva un così esteso dominio. Pertanto in età anteriore alla nostra memoria, e lo stesso costume patrio chiamava al governo gli uomini più insigni, e questi uomini eccellenti mantenevano il costume antico e le istituzioni degli antenati. Ma la nostra età, avendo ricevuto in sue mani lo stato nelle condizioni di un bellissimo dipinto, ma già svanito



dalla razionalità della *lex naturae* incarnata nelle leggi dello stato, ma Roma è anche il mondo: Roma ha infatti unificato il mondo sotto il dominio della sua legge: tutti gli uomini vivono nel rispetto del diritto romano, tutte le divinità poliadi sono onorate nella città universale romana: Roma è, allora, la *res publica* universale, nella quale «divino ed umano divengono concittadini».

L'influenza del cosmopolitismo stoico sulla teologia politica di Cicerone è chiara; scrive a proposito Pohlenz: «Il mondo è la grande polis comprendente gli uomini e gli dei, mantenuta unita e sicura, come succede per gli stati della terra, per mezzo di una legge, la legge razionale che vincola tutti in maniera uguale... La «grande polis» non offre agli stoici solo un surrogato materiale della città-stato concreta; essa diviene per loro un'esperienza religiosa, che sola dà all'uomo la piena coscienza dell'altezza che lo fa simile a Dio ed anche della sua responsabilità»[7].

Roma incarna proprio questo ideale, politico e religioso insieme, di Zenone e dello stoicismo antico: nell'unificazione del *mundus* sotto l'*imperium* della razionalità della legge romana, l'umanità partecipa, con gli dei, di un'unica *societas*; il cittadino romano è, quindi, cittadino del *mundus* divinizzato, Roma sarà la *civitas aeterna*, la *grande polis*, la perfetta immanenza del *Logos* divino nel mondo tramite le strutture politiche ormai sacralizzate.

per la vecchiaia, non soltanto trascurò di restaurarlo con gli stessi colori che aveva avuto un tempo, ma nemmeno si preoccupò di conservarne almeno il disegno» (*De Republica* 5, 1, 1; brano, questo, citato da Agostino in *De Civitate Dei* 2, 21, 3); «Fino a che l'impero del popolo romano era tenuto insieme dai benefici, non dai soprusi, e le guerre erano condotte o nell'interesse degli alleati o per l'egemonia, il loro esito era o mite o imposto dalla necessità, il senato era porto e rifugio di re, di repubbliche, di popoli, i nostri magistrati ed i nostri condottieri ambivano ritrarre la maggior gloria soprattutto da questo, dalla difesa equa e leale delle province e degli alleati. Sicché quello poteva denominarsi più veracemente patrocinio che dominio del mondo» (*De Officiis* 2, 8, 26-27, in Opere politiche e filosofiche - I, tr. it. L. Ferrero, Torino 1974); dunque «nei libri De Republica sembra che l'Africano dichiari, di tutti gli ordinamenti civili, quel nostro antico essere stato il migliore» (*De Legibus* 2, 10, 23). L'antica Roma si innalza a «quella immortalità dello stato, che sarebbe potuto essere perpetua, se ancor si vivesse secondo le istituzioni e i costumi dei padri» (*De Republica* 3, 29, 41). L'antica, giusta, divina Roma rimane, quindi, in tutte le opere di Cicerone, il grande ideale politico da affermare e da restaurare.

[7] M. POHLENZ, *op. cit.*, I, p. 276.

## Conclusione

Grazie al confronto con le due maggiori *auctoritates* della teologia politica romana, possiamo concludere che i romani hanno sempre considerato la loro *civitas* come un'entità divina, investita di una missione divina: Roma è *il sacro*, e la provvidenza stessa (la *pronoia* del *Logos* stoico, la necessità dell'immanenza) le ha assegnato il sacro compito di divinizzare il mondo[1].

[1] La valenza religiosa dello stesso termine *civitas* è evidenziata da J. Ratzinger, il quale ha condotto un'indagine terminologica sul *Thesaurus linguae latinae*. Mi limito a riportare alcune conclusioni della complessa analisi di Ratzinger: «Civitas è un concetto totalmente religioso. Lo mostrano con chiarezza innegabili espressioni come civitas aeterna (Cicerone, Rep. 3, 34), beata (Cic. fin. 1, 58), immortalis (Cic, Rab perd 33), pudens (Cic, Flacc 55), pulchra (Cic, Brut 24), religiosa (Livio 31, 9, 5), sancta (Cic, Manil 65; cfr. Decl. in Catil. 94; huius sanctissimae atque optimae civitatis; 115, 122 huius sanctissimae et invictissimae civitatis). Di fatto il carattere religioso della civitas romana... ne costituisce la determinazione fondamentale vera e propria. Religione e civitas si appartengono vicendevolmente, anzi la civitas è l'autentico obiectum formale della religione pagano-romana, come anche la religio soggettiva dei romani, la pietas, è sinonimo di sentimento nazionale» (J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, p. 266). Aggiunge Ratzinger in una nota: «Non v'è contraddizione se civitas ci è nota da un unico passo anche come dea, dalla dedica di un altare a Roma... Per contro: civitas non è appunto una divinità a sé stante bensì l'universale divino di tutti gli dei» (*op. cit.*, p. 288, nota 1). Altrettanto interessante è l'analisi terminologica del termine *populus*: distinguendo tra il singolare *populus* — «è sempre un concetto che esprime un giudizio di valore» — ed il plurale *populi* — «si potrebbe forse dire che populi indica il populus senza la sua trasfigurazione metafisico-religiosa, nella sua pura fatticità» —, Ratzinger conclude: «Nel suo significato autentico fondamentale (il concetto di «populus» al singolare) indica il «popolo di salvezza» che è il populus romanus e quindi una grandezza concepita del tutto in senso religioso, la cui religio (oggettivamente) si manifesta nella sua forza fondante diritto (sanctum è ciò che il populus ha «sancito»!)» (*op. cit.*, p. 269). Per quanto riguarda la divinità di Roma, scrive R. Arbesmann: «Era sempre esistita una stretta ed apparentemente indissolubile unione tra lo stato romano e la religione romana. Era un'idea comune romana che la città o lo stato — come la famiglia e qualsiasi altra collettività con un'identità permanente — avessero un carattere divino. Perciò, nell'assicurarsi la venerazione religiosa, Augusto non pretendeva di affermare una divinità che appartenesse a lui personalmente o che gli derivasse per stirpe; tutto ciò che richiedeva era una partecipazione, un'associazione con la divinità della repubblica romana. Inoltre,



L'universale *civitas* teomorfa di Varrone, il ciceroniano stato di diritto romano, sono quindi affermazioni di una *civitas aeterna* che è reincarnazione ideologica e storica della torre babelica: il divino è indistinguibile dall'umano e dalle sue strutture politiche (Varrone); e proprio tramite le strutture politiche e giuridiche l'uomo può riconoscere in se stesso l'universalità, la pura razionalità, la naturale, divina giustizia (Cicerone).
«Prego che questo sia l'eterno dono degli dei, che appaia che i romani hanno dato come un'altra luce alla realtà umana»[2]. «Un'altra luce»: la luce idolatrica del *riconoscimento*, la pretesa superba della divinità della terra[3], dell'assoluto immanente, dell'unità sociale che, in se stessa, è unità del mondo e unità di esso con il divino, in quanto totalità politica e razionale che identifica, riconduce l'«exsistentia» all'essere, al senso.
Roma, dunque, si innalza superbamente ad assoluto: «Romolo accoglierà la gente e fonderà marziali / mura, e dal suo proprio nome li chiamerà romani. / Ad essi non pongo limiti né durata di potenza; ho assegnato dominio infinito»[4], così Giove nel primo libro dell'Eneide. «Ecco, figlio, coi suoi auspicî la gloriosa Roma / uguaglierà il suo dominio alla superficie della terra e il suo spirito all'Olimpo»[5],

nei cuori dei romani era cresciuta la ferma convinzione che era stata la loro pietà — la loro pronta obbedienza al volere degli dei di Roma e lo scrupoloso assolvimento degli ossequi dovutigli — che aveva garantito a Roma il dominio imperiale. Come dato di fatto, col passare del tempo gli stessi dei di Roma persero sempre più la loro indipendenza, la loro esistenza autosufficiente e furono costretti nel servizio di Roma e del suo impero, mentre la glorificazione della grandezza e dell'importanza divinamente intesa dell'impero era coscientemente portata al centro della religione di stato» (R. Arbesmann, *The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine*, in Augustiniana IV, Lovanio 1954, p. 89). Nelle pagine seguenti, Arbesmann traccia una rapidissima sintesi della storia del concetto della divinità di Roma, da Virgilio ad Elio Aristide, da Adriano a Temistio, da Simmaco a Claudiano, a Lattanzio, allo stesso Agostino (cfr. *op. cit.*, pp. 89-92).

[2] Brano citato in S. Mazzarino, *L'impero romano*, Bari 1980, p. 285; Mazzarino, pur non specificando l'opera dalla quale è tratto, lo riferisce a Plinio il vecchio.

[3] «Nella vera teologia la terra è opera di Dio, anziché sua madre» (6, 8, 1).

[4] Virgilio, *Eneide* 1, 276-279, tr. it. di L. Canali, Milano 1981. Cfr. *Sermo* 105, 7, 10.

[5] Virgilio, *Eneide* 6, 781-782.

così profetizza Anchise nel sesto libro. In questi termini il vate Eleno si rivolge ad Enea: «Va', fa' gloriosa Troia e portala con le imprese al cielo»[6]. Quindi, persino nell'«inglorius» e «ignobilis» Virgilio, Roma si rivela come lo splendido e glorioso, divino luogo della salvezza: «Tu ricorda, o romano, di dominare le genti; / queste saranno le tue arti, stabilire norme alla pace, / risparmiare i sottomessi e debellare i superbi»[7]. Sì che Augusto può arrivare ad identificarsi con il redentore del *saeculum*: «Questo è l'uomo che spesso ti senti promettere, / l'Augusto Cesare, figlio del Divo, / che fonderà di nuovo il secolo d'oro nel Lazio / per i campi regnati un tempo da Saturno»[8]; «Allora, placate le guerre, si ammansiranno i secoli feroci»[9].

---

[6] VIRGILIO, *Eneide* 3, 462.
[7] VIRGILIO, *Eneide* 6, 851-853. Cfr. *De Civitate Dei* 1, Praef. e 5, 12, 2.
[8] VIRGILIO, *Eneide* 6, 791-794.
[9] VIRGILIO, *Eneide* 1, 291. A proposito dell'*Eneide*, Pohlenz afferma che la grande ideologia virgiliana si risolveva nella «fede nella volontà divina che ha guidato il popolo romano dai suoi inizi fin su all'altezza raggiunta nell'età presente. Ora questa volontà... altro non è per Virgilio, come per Livio e come per l'Orazio della terza Ode romana, se non il fatum stoico, la heimarmene, che si identifica con la pronoia e può essere pure chiamato col nome di Iuppiter» (M. POHLENZ. *op. cit.*, I, p. 573); così, «la missione imperiale di Roma... ricevette dalla poesia nazionale, in cui si fondevano il sentimento stoico e quello romano, la sua consacrazione metafisico-religiosa» (*ibidem*, p. 574). A proposito della sacralizzazione di Roma, scrive Paratore di Livio: «Nella prima deca la tensione del racconto consisteva tutta nella persuasione che quella di Roma fosse una storia provvidenziale, una specie di storia sacra, quella del popolo eletto dagli dei, i quali, per continuare nella loro protezione, esigevano dai loro pupilli una continua dimostrazione delle doti eccezionali di fermezza e di costanza, di sacrificio, di scrupolosa devozione atte ad assicurare i loro titoli alla divina benevolenza. Di qui la più attenta cura di far risaltare tutti gli atti e le circostanze in cui la virtus romana ha rifulso, costituendo il tessuto connettivo degli eventi eccezionali che han portato Roma da tanta umiltà a tanta altezza. Tutto ciò è chiaramente adombrato anche nel proemio, dove si insiste sul carattere tutto speciale del dominio romano, provvidenziale e benefico anche per i popoli soggetti: "Se a qualche popolo è opportuno permettere che circondi le proprie origini col fascino della sacralità e le attribuisca agli dei, è anche da rilevare che la maggior gloria del popolo romano in guerra è che, sebbene esso vanti particolarmente Marte come progenitore suo e del suo fondatore, le nazioni della terra sopportino questo vanto con la medesima buona disposizione con cui si assoggettano al suo domi-



Il culto civile varroniano, l'esaltazione ciceroniana dell'unica *res publica* umana e divina, la stessa «pietas» virgiliana, concordi nell'affermare la divinità della missione romana, si rivelano, agli occhi di Agostino, come perversa *ideologia*: come il surrettizio tentativo di eternizzare, di divinizzare le strutture politiche secolari e la loro oppressione: «Questo è proprio della città terrena: venerare Dio o gli dei per poter regnare grazie al loro aiuto nelle vittorie e nella pace terrena, non per lo zelo della carità, ma per l'egoismo del potere» (15, 7, 1). La *civitas terrena* vive, quindi, un rapporto puramente strumentale col divino, che culmina nell'usurpazione del divino stesso: da Caino, a Babele, a Roma.
È evidente, a questo punto, come agli occhi di Agostino l'ideologia romana non apparisse affatto come il prodotto di un «laicismo» indifferente nei confronti del divino[10],

---

nio"» (E. PARATORE, *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea*, Firenze 1969, pp. 444-445). Sulla sacralizzazione augustea dell'impero, e sul conseguente rafforzamento dell'idea della divinità e dell'eternità di Roma, cfr. S. MAZZARINO, *op. cit.*, cap. «Saeculum Augustum», Bibliografia e problemi, pp. 123-126; IDEM, *Il pensiero storico classico*, II, 2, Bari 1974, nota n. 495, pp. 386-388.
[10] Tale è l'interpretazione di Markus: come abbiamo già accennato nel capitolo quarto, Markus afferma la *secolarizzazione* — ovvero la neutralità nei confronti delle realtà ultime — dell'impero romano (cfr. *op. cit.*, p. 133). Certo, riferendosi a «impero romano» e a «stato» secolarizzati, Markus intende in primo luogo l'impero, lo stato contemporaneo di Agostino; giustamente Markus rileva come, nei riguardi dell'impero (ormai in gran parte formalmente cristianizzato), Agostino non adotti né il violento rifiuto della tradizione apocalittica, da Giovanni ad Ippolito, che demonizzava l'impero romano, né l'esaltazione, la «sacralizzazione» dello stesso, operata dalla teologia alessandrina, da Origene alla teologia politica eusebiana (cfr. *op. cit.*, pp. 47-55); per Agostino, invece, l'impero romano non è né «sacro» né «profano», indubbiamente, ma, appunto, una realtà «neutrale», «secolare». Condivido in gran parte questa interpretazione (cfr., a proposito, l'Appendice 1 al cap. 11 di questo mio lavoro), ma soltanto se essa è riferita unicamente all'impero formalmente cristianizzato, che ha abbandonato il culto idolatrico pagano. Markus, invece, estende questa interpretazione «secolare» delle strutture politiche anche all'impero pagano; Agostino, per Markus, non considererebbe come «secolare» soltanto la storia romana dopo la svolta costantiniana, bensì l'intera storia romana (cfr. lo stesso titolo del cap. 3 dell'*op. cit.*: *«Civitas terrena»: la secolarizzazione della storia romana*). La storia romana, infatti, non avrebbe subito alcuna svolta: «A dispetto dell'attenzione dedicata agli imperatori cristiani, Agostino non ammette alcun

bensì come il capovolgimento del giusto ordine che vi è tra Dio e gli uomini, come «*appetitus unitatis et omnipotentiae*».
Ma, come nel paradigma babelico, la superba esaltazione della divinità dell'uomo si rovescia, per Agostino, in una misera e mortale schiavitù. Nello strumentale culto idolatrico, gli uomini sono dominati dalle loro stesse perverse creazioni: nei culti della divinizzazione della *civitas*, i demòni si incarnano, impadronendosi degli uomini: «Il fatto che era l'uomo a crearsi gli dei non gli impediva di divenire schiavo delle sue creature, quando, adorandoli, entrava in società con loro; una società, per intenderci, fatta non di stolti idoli, ma di scaltri demòni» (8, 24, 3).
La *civitas aeterna*, Roma dilatatasi a *mundus*, innalzatasi a redentrice del *saeculum*, non è la *res publica* di uomini e dèi benigni, di cui parlava Cicerone — e con lui tutta la tradizione teologico-politica romana — , ma la concreta

punto di svolta nella storia romana. Niente di definitivo ha fatto irruzione con la cristianizzazione dell'impero, non v'è alcuna frattura essenziale nella storia romana» (*op. cit.*, p. 57). Così, nel pensiero agostiniano, «l'impero è diventato niente di più di una società storica, empirica, con un destino alterno, le cui vicissitudini non devono essere direttamente correlate al favore degli dei, pagani (quindi, in questo caso, Markus si riferisce evidentemente alla Roma pagana ed idolatra) o cristiano, dato in compenso per servizi resi. L'impero è teologicamente neutrale. Qui risiede l'originalità del maturo atteggiamento di Agostino nei riguardi dell'impero romano» (*op. cit.*, p. 55). Di conseguenza, non solo la struttura politica, ma lo stesso sistema dei valori romani pagani è considerato da Markus «secolare», «neutrale»: «In relazione alla prospettiva finale, l'impresa romana, nonostante tutta la sua nobilità, è vana. Essa non è né ripudiata come satanica, né approvata come santa». Dopo aver fatto riferimento a *De Civitate Dei* 2, 29, 1, Markus continua: «Roma è qui sospesa, per così dire, tra le due città, quella dei giusti e quella degli ingiusti. La possibilità che Roma ha di essere assimilata all'una o all'altra sono entrambe lasciate aperte» (*op. cit.*, p. 58). Sì che la identificazione tra la Roma pagana e la «civitas terrena» è, per forza di cose, minimizzata, sino ad essere considerata una mera «equazione retorica» (*op. cit.*, p. 64; cfr., inoltre, *ibidem*, p. 61), o come un'equazione solo apparente (cfr. *op. cit.*, p. 46, nota 1). Mi sembra pertanto legittimo, anzi necessario, nel riferire l'interpretazione di Markus, attribuire la «secolarizzazione» dello stato non solo all'impero post-costantiniano, ma, cosa a mio parere veramente insostenibile, anche all'impero pagano. Sulla stessa linea di Markus, cfr. P. Brown, *Agostino d'Ippona*, p. 265; e J. M. Rodríguez, *San Augustín, secularizador del paganismo*, in Religio y cultura, 21, Madrid 1975, pp. 469-482.



realizzazione del dominio dei demòni: la *civitas terrena* è così dannata e asservita alla *civitas diaboli*[11].

[11] «Abbiamo a che fare, infatti, con istituzioni di uomini o di spiriti, e non spiriti buoni, come essi li chiamano, ma, per essere chiari, spiriti immondi ed inequivocabilmente maligni» (6, 4, 1); «Gli dei dei popoli sono i demòni più immondi. Essi vogliono che siano ritenuti dei, cogliendo l'opportunità di presentarsi come le anime dei defunti, o sotto l'apparenza di creature di questo mondo, compiacendosi con orgogliosa impurità di questi onori pseudodivini e di cose ignobili ed esecrabili, guardando di malocchio la conversione delle anime umane al vero Dio. Dalla loro schiavitù, la più mostruosa ed empia, l'uomo si libera quando crede in Colui che per risollevarlo gli ha offerto un esempio di umiltà, grande come la superbia che ha fatto precipitare quei demòni» (7, 33). Infine, afferma perentoriamente lo stesso Agostino, contro qualunque tentativo di «secolarizzazione» della storia romana: «Uno che sia arrivato a queste pagine dopo aver letto i libri precedenti di quest'opera non può continuare a mettere in dubbio che i romani hanno servito demòni malvagi ed impuri, a meno che non sia sciocco ed ostinato, sino al massimo dell'impudenza» (19, 21, 2). Cfr., a proposito, S. D'Elia, *op. cit.*, pp. 432-434. Sulla concezione agostiniana della religione romana, cfr., infine, A. Mandouze, *Saint'Augustin et la religion romaine*, in Recherches Augustiniennes, I, Paris 1958, pp. 187-223.

# II Roma imitazione perversa della Trinità

«Un segno noi siamo, indecifrato,
non avvertiamo il dolore,
lontano dalla patria
la lingua abbiam quasi scordata».
(F. Hölderlin, da «Mnemosine»,
tr. it. G. Contini, Torino 1982).

«Ciò che esisteva «aere perennius», l'imperium romanum, la più grandiosa forma di organizzazione che sia mai stata raggiunta fino ad oggi, a confronto con la quale tutto quanto la precedette, tutto quanto le venne dopo è frammento, abborracciatura, dilettantismo, quei santi anarchici (i cristiani) si sono fatti un pio dovere di distruggerla, di distruggere il «mondo», cioè l'imperium romanum, finché non ne restò pietra su pietra... Il cristiano e l'anarchico: entrambi décadents..., entrambi espressioni istintive dell'odio mortale contro tutto ciò che esiste, che è grande, che ha durata, che promette avvenire alla vita. Il cristianesimo fu il vampiro dell'imperium romanum — nello spazio di una notte ha ridotto in nulla l'enorme impresa, perseguita dai romani, di conquistare il terreno per una grande civiltà, che ha del tempo dinanzi a sé... L'imperium romanum... era un principio, la sua costruzione era calcolata per dare prova di sé con millenni — fino ad oggi non si è mai costruito in questo modo, non si è neppure mai soltanto sognato di costruire in uguale misura sub specie aeterni... Il grande sì a tutte le cose divenuto visibile come imperium romanum, visibile a tutti: sento il grande stile divenuto non più semplicemente arte, ma realtà, verità, vita... Nello spazio di una notte, nient'altro che un ricordo! ...E non già incenerito, tutto questo, da un evento naturale nello spazio di una notte! Non calpestato da Germani e da altri tardigradi! Bensì fatto oggetto di scempio da scaltri, occulti, invisibili, esangui vampiri!... Ecco di colpo in alto tutto quanto è miserabile, sofferente di se stesso, funestato da cattivi sentimenti, l'intero mondo-da-ghetto dell'anima! Basterà leggere in qualsiasi mestatore cristiano, sant'Agostino ad esempio, per comprendere, per fiutare quale specie di sudicia consorteria sia arrivata in alto a quel modo» (F. Nietzsche, *L'Anticristo*, § 58-59, tr. it. F. Masini, Milano 1975, pp. 196-199).

«Noi invece andiamo in cerca di un'anima che, confidando nella vera religione, non adori il mondo come il proprio dio, ma lo lodi come opera di Dio e a causa sua; e purificata dalle impurità del mondo giunga a quel Dio che l'ha creata» (7, 26).



Se nei capitoli precedenti abbiamo mostrato l'incarnarsi dell'«*appetitus unitatis et omnipotentiae*» babelico nell'ideologia imperialistica della Roma pagana, l'usurpazione che l'idolo dell'impero compie dell'unità, ovvero della divinità di Dio, dovremo ora rilevare come questa usurpazione dell'unità debba essere intesa come usurpazione della Trinità, delle perfezioni personali nelle quali il Dio cristiano si articola. Nell'essere *una*, Roma affermerà, allora, il suo essere *trina*, ovvero il suo sintetizzare le tre perfezioni del divino: *aeternitas, veritas, caritas*.

Già la *civitas diaboli* era deformante possesso — assolutizzazione della relatività della propria immagine divina — delle perfezioni trinitarie: gli angeli malvagi, «allettati dal proprio potere come se fossero essi, a loro stessi, il proprio bene (*velut bonum suum sibi ipsi essent*), hanno abbandonato il superiore bene universale, fonte di felicità, per i propri, e, scambiando la boria del fasto della loro elevazione per l'eternità più eccelsa (*elationis fastus pro excelsissima aeternitate*), l'astuzia della loro vanità per la verità più certa (*vanitatis astutiam pro certissima veritate*), la loro faziosa settarietà per la carità indivisibile (*studia partium pro individua caritate*), sono divenuti superbi, bugiardi (*fallaces*), invidiosi» (12, 1, 2).

Così, lo stesso peccato adamitico, asservimento dell'uomo alla *civitas diaboli*, è usurpazione della Trinità: Adamo si aliena da Dio, cedendo alla tentazione demoniaca dell'*eritis sicut dei*, «esistendo come principio a se stesso per mezzo della superbia» (14, 13, 2), sì da essere verità e senso a se stesso, «essere egli stesso luce» (*ibidem*); sì che l'uomo «si compiace smisuratamente di se stesso» (14, 12), trova in se stesso la propria felicità.

Roma, la più splendida incarnazione della *civitas terrena*, asservita alla *civitas diaboli*, è quindi destinata a realizzare quel desiderio perverso della *civitas diaboli* di essere adorata come il divino e quell'*appetitus* dell'uomo decaduto, che brama una partecipazione all'assoluto; ma, in quanto edificazione di un «divino» alienato da Dio, la torre babelica è destinata a crollare, rovesciandosi nella *confusio*, nello smarrimento, nella miseria delle esatte negazioni delle perfezioni trinitare che vuole usurpare[1]. Dunque:

---

[1] «Quella città, nella quale ci è stato promesso di regnare, è così lontana da questa (Roma) quanto il cielo è lontano dalla terra, la vita

| Se Dio è: | AETERNITAS | VERITAS | CARITAS |
|---|---|---|---|
| Roma pretende di essere: | città che dura eternamente | verità dei demoni | pace temporale |
| ma si rivela, infine: | *città che nella storia si consuma* | *inganno e insensatezza* | *violenza e infelicità* |

L'immagine infranta, allora, non può che rimandare al suo eterno Modello, non potendosi fondare su se stessa come natura che dona eternamente a se stessa il suo essere (la smemorata distrazione dal Fondamento non può che rivelarsi illusoria e letale).

È allora possibile comprendere la funzione che Roma assolve nella teologia della storia agostiniana: se, infatti, Roma è negazione di Dio, annullamento della sua immagine, perché Dio stesso l'ha fatta prosperare, dato che «non si può assolutamente credere che questo Dio abbia voluto privare delle leggi della sua provvidenza i regni degli uomini, il loro dominio e il loro servizio» (5, 11)?

L'affascinante risposta di Agostino è: Dio ha voluto mostrare, attraverso la realizzazione frustrata della natura umana abbandonata a se stessa, il desiderio stesso (certo sfigurato, pervertito) di Dio che in essa rimane inscritto[2]: la storia romana è, paradossalmente, celebrazione del Dio che nega, è ricerca della stessa Trinità che rifiuta. E la Trinità è, allora, la vera risposta alla naturale invocazione dell'umano, invocazione strozzata e incurvata nell'idolatria, invocazione che quindi si ripiega in bestemmia, ma che pur sempre rimane, nella sua disperata vanità, immagine «negativa» di Dio: «D'altronde Dio non solo non avrebbe creato alcun angelo, ma neppure alcun uomo, se avesse previsto la sua malvagità e nello stesso tempo avesse ignorato in vista di quali vantaggi dei buoni utilizzarlo e così

---

eterna dalla gioia temporale, la pienezza della gloria dalla vuotaggine degli elogi, la società degli angeli da quella dei mortali» (5, 17, 2). Cfr. J. L. Guy, *op. cit.*, p. 30.

[2] «Ma si può far ricordare allo spirito il Signore, perché si volga a lui, come verso quella luce che lo toccava in qualche modo, anche quando si allontanava da lui. Da questo deriva infatti che persino gli iniqui pensano all'eternità e riprendono giustamente, lodano giustamente molte cose, nella condotta degli uomini» (*De Trinitate* 14, 15, 21).



adornare, sotto forma di antitesi, l'ordine dei secoli, come per un bellissimo poema. Le cosiddette antitesi infatti sono splendidi ornamenti del discorso, che in latino si potrebbero dire contrari o contrasti... Come dunque il contrasto dei contrari produce la bellezza del discorso, così la bellezza del mondo si compone nel contrasto dei contrari, secondo un certo linguaggio delle cose, più che delle parole. Nel libro dell'Ecclesiastico ciò è affermato con la massima chiarezza in questo modo: "Di fronte al male c'è il bene; di fronte alla morte, la vita; così di fronte al pio il peccatore. Considera perciò tutte le opere dell'Altissimo; due a due, l'una di fronte all'altra"» (11, 18). Nel male, quindi, rifulge pur sempre il suo opposto: nella città terrena rifulge, *sub contrario*, la città celeste: è quindi necessario, trattando della «città che regnerà in eterno..., non passare sotto silenzio l'altra società di uomini, che chiamiamo città terrena, nei limiti in cui basta ricordarla, perché anche dal confronto con essa risplenda (*clarescat*) la città di Dio» (15, 8, 1).

Il crollo dell'impero, il crollo dell'idolo babelico è grazia di Dio; ma Dio stesso, dunque, si è servito dell'idolo trinitario, mostrando alla creatura l'inane vanità dell'*amor sui* e l'unica risposta significativa allo smarrimento esistenziale e alla ricerca del senso dell'uomo: la perfezione assoluta del Modello:

«La città di Dio è eterna; là non si nasce, poiché non si muore; vi è la vera e piena felicità, che non è dea, ma dono di Dio... Là non si richiederà un grande impegno per arricchire il pubblico erario con miseri possessi privati, poiché il tesoro comune sarà la verità» (5, 16); così, rispetto alla deformata imitazione romana, all'assolutizzazione di valori politici ed imperialistici come la vittoria, l'onore e la dignità del dominio, la pace secolare, «la città celeste, dove la vittoria si identifica con la verità, la dignità con la santità, la pace con la felicità, la vita con l'eternità, è incomparabilmente più splendida» (2, 29, 2). Dunque, alla parzialità dei valori dell'impero romano è contrapposta la perfezione della partecipazione alla Trinità divina, propria della città celeste, «il cui re è la Verità (Cristo regna su di essa, e non un idolatrico e demoniaco culto civile), la cui legge è la Carità (la legge che la governa è il sommo amore e la pace beata dello Spirito, e non quella fittizia imposta dalle armi romane), la cui durata (*modus*) è l'Eternità (la

sua durata è quella veramente eterna del Padre, e non quella secolare degli imperi terreni)»[3].
Quando allora Agostino parla della Roma pagana come di colei che può offrire «insegnamenti tanto esemplari e insostituibili» (5, 18, 3) di virtù alla stessa *civitas Dei*[4], più che esaltare, «patriotticamente»[5], la grandezza romana, vuole comunicare l'umile stupore del cristiano di fronte alla dialettica divina, al rovesciamento assoluto di tutto ciò che è considerato senso umano: l'assoluto è donato, l'assoluto non è conquistato; i cristiani, nella loro confessata bassezza (*humilitas*), ricevono, per grazia, in Cristo e nella sua chiesa, quello che, con tutte le loro virtù, i grandi pagani e la gloria di Roma non sono riusciti a realizzare, ad attingere: Dio uno e trino[6].

[3] *Ep.* 138, 3, 17. Cfr. *De Civitate Dei* 2, 19.
[4] «Perciò l'impero romano s'aprì alla gloria umana non solo perché ai suoi cittadini fosse data una ricompensa (per le loro virtù), ma anche perché i cittadini di quella città eterna, finché quaggiù sono in cammino, guardino a quegli esempi con attenzione e con prudenza e comprendano quanto amore si deve portare alla patria celeste per la vita eterna, se tanto la città terrena fu amata dai suoi cittadini per la gloria degli uomini» (5, 16); «E questo serva almeno per abbassare la nostra superbia» (5, 17, 2); cfr. 3, 17, 1; 5, 18, 1-3.
[5] Cfr. l'APPENDICE 1 alla Parte Terza di questo lavoro: *Il patriottismo romano di Agostino.*
[6] Scrive Agostino a proposito della città di Dio, che «la sua eccellenza, che non è rivendicata dall'orgoglio umano, ma donata dalla grazia di Dio, supera tutte le altezze terrene, instabili nella mobilità del tempo» (1, Praefatio); cfr. 10, 32, 1.



Capitolo quattordicesimo

# L'eterno immaginario (elationis fastus pro excelsissima aeternitate)

*«Il tempo tiene in iscacco l'avidità dell'identità»*[1].

La violenta polemica agostiniana contro la concezione pagana dell'eterno e del tempo è, sicuramente, uno dei momenti più affascinanti ed appassionanti dell'intero *De Civitate Dei*, sì che la letteratura critica sull'argomento è vastissima. Si è, però, spesso trascurato di cogliere la straordinaria importanza che questa polemica viene ad assumere nei confronti del problema politico, del giudizio di Agostino sullo stato pagano, in particolare.
Questo paragrafo si articolerà, allora: 1) in una sintetica analisi dei concetti di eternità e di tempo in Agostino, nel loro rapporto con la filosofia pagana; 2) nel mostrare come *Roma aeterna*, lo stato pagano nella sua fittizia eternità, sia un tentativo di rimozione della temporalità, e, come vedremo, della individualità.

## a) Tempo ed eternità

Un'analisi dei concetti di eternità e di tempo nella filosofia di Agostino potrà non solo permettere di tornare a mettere a fuoco le coordinate della sua metafisica, ma anche di rilevare la corrispondenza tra l'analisi esistenziale dell'uomo nel *saeculum* e l'analisi ontologica della sua natura decaduta.
Per Agostino, l'eternità è la perfetta stabilità, l'incommutabilità del biblico essere in quanto essere (l'*Ego sum qui sum* dell'Esodo), che, platonicamente, è tradotta nell'affer-

[1] J. GUITTON, *op. cit.*, p. 55.

mazione della pienezza dell'eterno essere uno con stesso, assoluta identità di se stesso con se stesso[1].
«Mentre nell'eternità non esiste alcun mutamento», rileva Agostino, «il tempo non è senza una qualche mobile mobilità» (11, 6); «Il tempo trascorre nella mutabilità, non può essere coeterno all'eternità immutabile» (12, 16, 2).
Ed è proprio l'uomo decaduto che esperimenta questa *mutabilità* nel suo aspetto deteriore: contrariamente alla «mutabilità» delle creature angeliche, che per grazia di Dio vivono in un tempo «immortale» pur essendo creature, l'uomo alienatosi da Dio vive la temporalità come molteplicità che si dissolve senza riuscire a permanere, assoluta *diversità*, differenza di se stessa con stessa: in tal senso, vive il non essere[2]: la temporalità che gli è costitutiva è l'ineliminabile esperienza del *nascondimento* del proprio *exsistere*, del suo svanire nel non essere (del passato), del

[1] Dio è «*semper idem*» (*Confessiones* 7, 21, 27): «Tu sei sommo e non muti... E poiché i tuoi anni non finiscono, i tuoi anni sono l'oggi... "Tu sei sempre il medesimo (*Tu idem ipse es*)"» (*Confessiones* 1, 6, 10); Dio è «*summe esse*» nell'essere «*inmutabilis esse*» (*De Civitate Dei* 12, 2); «Vi è una sola sostanza immutabile o essenza, che è Dio, alla quale conviene nel senso più forte e più esatto questo essere dal quale l'essenza deriva il suo nome... Solo ciò che, non soltanto non muta, ma soprattutto non può assolutamente mutare, merita senza riserve ed alla lettera il nome di essere» (*De Trinitate* 5, 2, 3); cfr. *De Civitate Dei* 11, 21 e 12, 3. Per mostrare la dipendenza dal platonismo di queste dottrine, è sufficiente citare alcuni brani di Platone e di Plotino: «Noi diciamo che essa (l'eterna essenza) era, che è e che sarà, e tuttavia solo l'«È» le conviene veramente, e l'«era» e il «sarà» si devono dire della generazione che procede nel tempo: perché sono movimenti, mentre quello, che è sempre nello stesso modo immobilmente, non conviene che col tempo diventi né più vecchio né più giovane, né che sia stato mai, né che ora sia, né che abbia ad essere nell'avvenire» (PLATONE, *Timeo* 37c-38a). «L'essere sempre nelle identiche condizioni, sempre allo stesso modo, l'essere identico è proprio soltanto della realtà che più di ogni altra è divina» (PLATONE, *Politico* 269d). «L'eternità è augusta e la riflessione ci dice che essa è identica a Dio. E giustamente si può dire che l'eternità è Dio stesso che si mostra e si manifesta quale è, cioè come l'essere, immutabile, identico a sé e perciò stabile nella sua vita» (PLOTINO, *Enneade* 3, 7, 5). Sui rapporti, nella teologia agostiniana, tra verità rivelate dalla Bibbia e dottrine platoniche, cfr. E. GILSON *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*; W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, tr. it. E Marmiroli, Bologna 1987, cap. I: Deus est esse, esse est Deus, pp. 11-45.
[2] «Quindi non possiamo parlare con verità di esistenza del tempo, se non in quanto tende a non esistere» (*Confessiones* 11, 14, 17).



suo tendere al non essere (del futuro)[3]; ma al *nascondimento* del passato e del futuro si aggiunge il *nascondimento* dello stesso presente, istante misterioso, inafferrabile e inconcepibile[4]: il presente, l'esistere dell'uomo, è quindi un divenire dal non essere ancora al non essere più, un essere che quindi si frantuma in una molteplicità di istanti che non possono coesistere, sì che ognuno di essi si afferma come negazione degli altri[5]: esistere è «disperdere la propria anima nella sabbia»[6], sgretolarsi.
In questa opposizione tra l'incommutabilità dell'eterno e

[3] Cfr. *Confessiones* 11, 14, 17-17, 22. Inoltre: «Il presente esce da un luogo occulto, allorché da futuro diviene presente, così come si ritrae in un luogo occulto, allorché da presente diviene passato... Non si può vedere ciò che non è» (*Confessiones* 11, 17, 22).
[4] «Solo se si concepisce un periodo di tempo che non sia più possibile suddividere in parti anche minutissime di momenti, lo si può dire presente. Ma esso trapassa così furtivamente dal futuro al passato, che non ha una pur minima durata. Qualunque durata avesse, diventerebbe divisibile in passato e futuro; ma il presente non ha nessuna estensione... Il tempo presente grida di non poter essere lungo» (*Confessiones* 11, 15, 20).
[5] «Si può chiamare giustamente mortalità la stessa mutabilità. In tal senso si dice che muore anche l'anima, non perché essa si cambi in un corpo o in un'altra sostanza, ma perché ogni cosa che adesso si trova ad esistere diversamente (*alio modo*) da prima, pur conservando la propria sostanza, si rivela mortale nella misura in cui ha cessato di essere ciò che era prima» (*De Trinitate* 2, 9, 15). «Essere significa esistere sempre nel medesimo modo. Prendiamo una cosa qualsiasi... qualunque cosa, per eccellente che sia, se è soggetta a mutamento, non si può dire che veramente è; poiché non esiste il vero essere dove esiste anche il non essere. Tutto ciò che può cambiare, una volta cambiato non è più ciò che era; e se non è più ciò che era, lì è intervenuta come una morte; lì è venuto meno qualcosa che c'era e non c'è più. È morto il nero sul capo dell'uomo canuto, è morta la bellezza nel corpo del vecchio stanco e curvo, sono morte le forze nel corpo che languisce, è morta la immobilità nel corpo di chi cammina, è morto il movimento nel corpo di chi sta fermo, sono morti il moto e la posizione eretta di chi sta sdraiato, è morta la parola sulla lingua che tace. Tutto ciò che muta, è ciò che non era; e vedo una certa vita in ciò che è, e morte in ciò che fu... In tutte le nostre azioni e in tutti i nostri movimenti, e in ogni cambiamento delle creature si distinguono due tempi: il passato e il futuro. Cerco il presente, nulla sta fermo: ciò che ho detto già non è più; ciò che sto per dire non è ancora; la vita che ho vissuto non è più; quella che sto per vivere non è ancora. In ogni movimento delle cose trovo passato e futuro» (*Tr. in Ioh. Ev.* 38, 10); cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 23, 9.
[6] *Confessiones* 4, 8, 13.

la dissipazione nel non essere del molteplice propria del tempo, Agostino dipende dalla dialettica platonica, pur se plotinianamente reinterpretata non più orizzontalmente, ma verticalmente: l'opposizione tra «uno» e «molteplice» del *Parmenide* platonico diviene l'opposizione tra l'Uno, Dio, e le cose finite, disperse lontano da lui; così i «generi sommi» del *Sofista* platonico (essere-(non essere); identico-altro; quiete-moto) vengono a scandire la differenza ontologica tra l'immota identità dell'essere eterno e la penosa vicenda di dissoluzione temporale delle realtà «alienate»: «Tu sei veramente quell'Essere identico (*id ipsum*) che non muti; in te è la quiete obliosa di tutti gli affanni, poiché nessun altro è con te né si devono cogliere le altre molteplici cose che non sono ciò che tu sei»[7].
Ma al di sotto di questa pur importante dipendenza, è necessario scorgere una fondamentale differenza tra la dialettica agostiniana tempo-eternità e quella platonica, culminante in Plotino, l'interlocutore filosofico pagano più presente ad Agostino.
Per Plotino, il tempo è proprio soltanto dell'«uomo esteriore»; come il male è, in ultima analisi, l'apparenza, il non essere della materia, così il tempo è caratterizzato dallo svanire proprio di una «realtà irreale», da una mutabilità non significativa che è pura apparenza. Ma l'«uomo interiore» riesce a distaccarsi dal mondo delle apparenze materiali e temporali, dalla molteplicità: la conversione plotiniana, l'ἐπιστροφή, è l'autonoma iniziativa dell'anima che, abbandonando il mondo materiale e temporale, si innalza fino alla contemplazione del Bene, superando, infine, con un supremo sforzo, la stessa opposizione dialettica, togliendo quindi la differenza ontologica, unificandosi, nell'estasi, con l'Uno. L'estasi plotiniana è, quindi, il *riconoscersi* eterno dell'anima, ottenuto tramite la rimozione del tempo: ἀνῄρηται χρόνος[8]. Questo eternarsi, questo sottrarsi al

---

[7] *Confessiones* 9, 4, 11.

[8] «Se dunque il tempo è annullato, quando l'anima di qui se ne va ad unirsi (all'intellegibile), è chiaro che l'iniziativa del movimento dell'anima verso le cose sensibili e questa sua vita producono il tempo» (PLOTINO *Enneade* 3, 7, 12). «Nel raggiungere l'Intelligenza e nel tornare verso il Bene, l'anima non si libera, dunque, del male, ma prende coscienza della sua impeccabilità. E per questa semplice visione noetica, il tempo, che non era che la dispersione dell'anima, si trova abolito» (J. N. BEZANÇON, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et*



tempo, è reso possibile dalla natura eterna dell'anima: «Lo spirito nell'accezione di Plotino non trascorre nel tempo, mentre l'anima di Agostino non possiede questa superiorità rispetto al tempo»[9].
Il dualismo agostiniano è, infatti, da parte della creatura, insuperabile: l'Uno è l'infinitamente Altro, e l'anima umana non può fare astrazione dal tempo: la temporalità è indissolubile dalla creatura: questa, infatti, è stata creata nel tempo *ex nihilo*, è, quindi, ontologicamente caratterizzata dalla mutabilità: tratta dal nulla, non può essere considerata eterna[10], e soltanto per grazia di Dio, non certo per natura o per essenza, potrà partecipare dell'Eterno[11]. Ma alienatasi dall'unificazione edenica con l'Eterno, la temporalità costitutiva della creatura non può che inabissarsi nel suo stesso consumarsi: privatizzato il dono divino dell'essere, decaduta ad *ex-sistentia*, al suo essersi gettata al di fuori del Fondamento, la creatura non può che vivere la propria mutabilità, quindi la propria mortalità, non può che tendere a ritornare al nulla da cui Dio l'aveva tratta; l'essere dell'uomo non è dunque eterno, al di sopra del

---

*chez saint Augustin*, in Recherches Augustiniennes, III, Paris 1965, p. 153).

[9] K. FLASCH, *op. cit.*, p. 276. «La Periagoghé e l'Epistrophé dell'anima è in Plotino... un ritorno in uno stato (l'eternità) in cui è già, da sempre» (W. PANNENBERG, *Christentum und Platonismus. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken*, in Archivio di Filosofia, anno LIII, Padova 1985, 1, p. 317). «All'idea di conversione, di un ritorno della volontà, si sostituisce (in Plotino) quella di una semplice «recessione», di una pura evasione mentale che ci fa abbandonare il tempo per l'intemporale» (J. GUITTON, *op. cit.*, p. 89).

[10] «Ciò che noi chiamiamo temporale, Platone l'ha chiamato «ciò che incomincia». A questo genere di cose apparteniamo anche noi, non soltanto per il corpo, ma anche per la mutevolezza dell'anima. Non si può a rigore chiamare eterno ciò che muta per qualche aspetto» (*De Trinitate* 4, 18, 24): lo stesso spirito dell'uomo, la sua parte razionale — la *mens* — è «*mutabilis*»: «Ma in questa vita quando lo spirito (*mens*) vede se stesso, non vede qualcosa di immutabile» (*De Trinitate* 14, 14, 20); bisogna dunque «riconoscere la mutabilità dell'anima, giungendo ad ammettere piuttosto la natura immutabile del vero Dio, che ha creato anche l'anima» (*De Civitate Dei* 4, 31, 2).

[11] «Noi certo abbiamo avuto origine, ma non per questo avremmo potuto passare all'eterno, se l'Eterno, partecipando alla nostra sorte col nascere come noi, non ci avesse trasportati all'eternità» (*De Trinitate* 4, 18, 24).

fluire del tempo, ma è nel tempo stesso, vive nel suo morire, è nel suo non essere.

La stessa analisi del tempo che Agostino conduce nelle *Confessiones* ci rivela la irriducibilità della mutabilità dell'uomo[12]: come abbiamo già rilevato, l'essere dell'uomo è il suo temporale frantumarsi in istanti, in realtà paradossali prive di consistenza ontologica, in quanto realtà senza durata: «Io mi sono frantumato (come scheggiato negli istanti che costituiscono il tempo: «*ego in tempora dissilui*») nei tempi, di cui ignoro l'ordine, e i miei pensieri, queste intime viscere della mia anima, sono dilaniati da molteplicità tumultuose»[13]. L'analisi del tempo è, quindi, riconoscimento, svelamento del proprio *nascondimento*, del proprio morire, della propria radicale mutabilità, ovvero insignificanza.

L'indagine ontologica della mutabilità, della temporalità costitutiva dell'essere umano, diviene quindi momento decisivo della filosofia cristiana di Agostino, sì da poter essere ricondotta alla dimensione esistenziale cristiana della *riconoscibilità*: la *confessione* del *nascondimento*, sorretta dalla rivelazione del *Senso*.

L'analisi del tempo è *confessione* del divenire non essere proprio dell'uomo, alterità, molteplicità in se stesso; contro la possibilità di liberazione dal negativo che Plotino attribuisce alla natura dell'uomo, Agostino inchioda, tramite le sue riflessioni sulla temporalità, l'uomo a questo negativo, rendendo umanamente irriducibile l'opposizione dialettica tra tempo ed eternità. In tal senso, la fenomenologia del tempo condotta nelle *Confessiones* è fenomenologia della morte[14], filosofia della croce: non un'analisi filosofica disarmonicamente inserita in un'autobiografia edificante, ma il punto più alto e tragico della stessa *confessio*. Ma proprio la consapevole accettazione della propria mortale mutabilità, la *confessione* del proprio essere alienato dalla pienezza, è invocazione all'Altro e accettazione dell'Altro: la filosofia della croce può quindi trovare il suo Senso nella teologia della croce: grazie all'incarnazione del Verbo eterno e alla sua assunzione del negativo, del tem-

---

[12] «Il tempo trascorre nella mutabilità, non può essere coeterno all'eternità immutabile» (12, 16, 2).

[13] *Confessiones* 11, 29, 39.

[14] Nel XIII libro del *De Civitate Dei*, Agostino ci offre un vero e proprio trattato sulla morte: una fenomenologia della morte, appunto. Qui mi limiterò a cogliere la profonda connessione della trattazione dell'esperienza della morte con quella del tempo. Il paragrafo 9 del libro XIII ci offre un interessantissimo spunto di riflessione: in esso Agostino cerca di definire la morte, di cogliere cioè, nel tempo, il tempo proprio della morte. Sorge però una difficoltà insormontabile: quando noi diciamo di un uomo che è «morente», in realtà presupponiamo che egli sia ancora in vita, non ancora «morto»; quindi il «morente» è, in realtà, un «vivente»; così, colui che è già «morto», non può essere considerato «morente»: egli, infatti, non è più «*in morte*», ma è già «*post mortem*». Abbiamo, allora, tre diversi «tempi» della morte: *ante mortem, in morte, post mortem*. Ma se è facile determinare la dimensione dell'*ante mortem* — la vita — e del *post mortem* — il tempo in cui non «si muore» più, non si è più «nella morte», cioè nel morire, ma si è già morti —, il tempo della presenza della morte, del «morire», sembra inafferrabile: «Se quindi, allorché l'anima si è separata dal corpo, egli non sarà nella morte, ma piuttosto dopo la morte, quando si potrà dire che si è nella morte? Infatti, se nessuno può essere contemporaneamente morente e vivente, non ci sarà nessun morente; finché l'anima è nel corpo, non possiamo davvero negare che quell'uomo sia vivente, ma se si dovrà piuttosto chiamare morente colui che sente il suo corpo prepararsi alla morte e se non si può dire che si è nello stesso tempo vivente e morente, io non so neppure quando uno è vivente» (13, 9). Questa analisi del morire rimanda all'analisi dell'essenza del tempo che Agostino ha condotto nelle *Confessiones*; come abbiamo visto il tempo si struttura in tre dimensioni: passato, presente e futuro; così la morte ha tre dimensioni: «*ante mortem*» (essere «vivente»), «*in morte*» (essere «morente») e «*post mortem*» (essere «morto») (cfr. 13, 11, 1). E come nell'analisi del tempo il presente sembra non avere alcuna estensione, così accade per «il presente della morte», l'*esse in morte*, che, inafferrabile, svanisce tra il vivere e l'essere morti: «Quindi l'uomo scompare tra l'uno e l'altro momento, quand'è morente o nella morte; se egli infatti vive ancora, è prima della morte; se ha cessato di vivere, è già dopo la morte. Quindi non si può mai comprendere quando si è morente, cioè nella morte. In modo analogo si cerca anche, nel trascorrere dei tempi, il presente, senza poterlo trovare, perché non ha estensione il punto attraverso cui dal futuro si giunge al passato. Non si potrebbe concludere allora, sulla base di questo principio, che non esiste morte del corpo? Se infatti essa esiste, dove sta, se non può essere in nessuno e nessuno può essere in essa? Finché si vive, infatti, la morte ancora non è, poiché si è prima della morte, non nella morte; se poi si è già cessato di vivere, la morte ormai non è più, poiché si è dopo la morte e non nella morte. Ma allora, se la morte non c'è né prima né dopo, perché dire prima della morte o dopo la morte? Se la morte non esiste, questo è un parlare a vuoto!» (13, 11, 1). Un'indagine razionale della dimensione temporale della morte condurrebbe, dunque, alla negazione della morte stessa: essa è qualcosa di impensabile, di inafferrabile razionalmente. Eppure, aggiunge Agostino, essa non solo esiste, ma è anche ciò che caratterizza l'intera

po, sino alla morte, il tempo può orientarsi verso l'Eterno: «Ma poiché la tua misericordia è superiore a tutte le vite, ecco che la mia vita non è che distensione, mentre la tua destra mi raccolse nel mio Signore, il figlio dell'uomo, Mediatore tra te, Uno, e noi, molti... affinché per mezzo suo

esistenza dell'uomo: «oh se il cielo avesse voluto che, vivendo bene nel paradiso, fossimo riusciti a non fare esistere in alcun modo la morte! Ora però essa non soltanto c'è, ma è anche così gravosa che non si può definire con nessun linguaggio, né evitare in alcun modo» (*ibidem*). In realtà la morte è, come il tempo stesso, ciò che fa passare dall'essere al non essere, ciò che fa svanire, che consuma: l'intera esistenza temporale dell'uomo è, quindi, la morte: «Dal momento in cui ciascuno comincia ad esistere in questo corpo mortale, non c'è azione che non costituisca un passo verso la morte. Infatti, durante tutto il tempo di questa vita (se pure si può chiamare vita) la mutabilità dell'uomo è alla base del suo tendere verso la morte. Non c'è nessuno che dopo un anno non sia più vicino alla morte di quanto lo era l'anno prima, e così domani più di oggi, oggi più di ieri, fra poco più di ora e ora più di poco fa; il tempo che si vive si sottrae all'estensione della vita e quello che resta diminuisce giorno dopo giorno. Così il tempo di questa vita altro non è che corsa verso la morte, in cui nessuno può fermarsi per un poco o rallentare minimamente; tutti sono sospinti dallo stesso movimento e nessuno può tenere un passo diverso dagli altri... Se ognuno comincia a morire, cioè ad essere nella morte, dal momento preciso in cui comincia ad affermarsi in lui la stessa morte, cioè l'annullamento della vita (poiché quando questo annullamento sarà compiuto, ormai si sarà dopo la morte, non nella morte), indubbiamente è nella morte sin da quando comincia ad essere in questo corpo... Perciò, se non è possibile essere contemporaneamente nella vita e nella morte, un uomo non è mai in vita da quando è in questo corpo come un morente, più che come un vivente! Piuttosto egli è contemporaneamente nella vita e nella morte; è nella vita, nella quale vive, finché essa non sia annullata completamente; è invece nella morte, poiché comincia a morire, quando viene annullata la vita. Se infatti non è nella vita, che cosa gli si può annullare, sino alla distruzione più completa? Se poi non è anche nella morte, in che cosa consiste questo annullamento della vita? Non è dunque fuori luogo osservare che quando sarà annullata completamente la vita al corpo, si dice di essere dopo la morte, proprio perché la morte consisteva in quell'annullamento. Se poi, una volta annullata la vita, l'uomo non è nella morte, bensì dopo la morte, quando sarà nella morte, se non quando si annulla la vita?» (13, 10). La morte non è più confinata in un istante — l'istante in cui si passa dalla vita alla morte —, ma viene a determinare l'intero vivere dell'uomo: la morte è un divenire morti, un dissolversi: esperienza tragica dell'ininterrotto passaggio dall'essere al non essere; il tempo, e la morte che con esso viene ad identificarsi, rivelano la *mutabilitas* che è ontologicamente propria della creatura.



io raggiunga chi mi ha raggiunto e mi ricomponga dopo i giorni antichi seguendo l'Uno»[15].
L'*animus* che misura il tempo, che lo ordina in passato, presente e futuro, può ora trovare un futuro non condannato allo svanire nel passato, ma un futuro stabile, eterno, come sua meta che già qui, nel tempo, va per lui realizzandosi: l'attesa, il proiettarsi della coscienza verso il futuro, non è più condannata al naufragio del non essere, del divenire altro, passato; essa è ora speranza, speranza escatologica, attesa, che trascende il tempo stesso, della definitiva unione con l'Eterno: «Dimentico delle cose passate, né verso le future, che passeranno, ma verso quelle che stanno innanzi, non disteso, ma proteso, non con distensione, ma con tensione (*intentio*) inseguo la palma della chiamata celeste»[16]. Vivendo in *intentio*, l'anima, pur rimanendo nel tempo, accettandone il fluire e la morte stessa, è però sorretta dall'Eterno: la coscienza non è più frantumata nei tempi, ma si ricompone, aderendo con la fede all'«*Unus*», in questa sua tensione interiore verso l'Eterno, sì che il suo divenire è ora storia interiore della propria salvezza: così la memoria dell'*animus* che misura il tempo è memoria significativa se si ritrova come *memoria* dell'Origine, del Padre, di Dio; ma questa memoria non può non essere anche memoria continua del proprio peccato, continua *confessione* della propria alienazione e dell'intervento salvifico di Dio. Il presente, ovvero l'esistenza del cristiano che è passaggio interiore dal passato peccaminoso al futuro escatologico dello Spirito, è quindi realtà dialettica: cristologicamente, la continua memoria del proprio peccato coesiste con l'anticipazione dell'Eterno propria del tendersi dell'anima sollevata, dall'«*Unus*», nella fede, nella lode gioiosa della sua misericordia.
Ma alla *riconoscibilità* del tempo cristianamente sofferto, accettato e da Dio significato, si oppone il *riconoscimento* del tempo pagano, tempo superbamente eternizzato: non la *linea* dell'*intentio*, ma il *circolo* dell'immanenza, dell'eterno ritorno dell'identico:
«I filosofi di questo mondo invece pensarono che il problema (l'inizio delle realtà temporali) potesse o dovesse risolversi introducendo una concezione ciclica del tempo (*cir-*

[15] *Confessiones* 11, 29, 39.
[16] *Ibidem*.

*cuitus temporum*), nella quale la natura si ritrovasse e si ripetesse continuamente nelle cose, e così lo svolgersi dei secoli, che vanno e vengono, si prolungasse senza fine» (12, 14, 1); «Sarebbe quindi necessario, secondo loro, che si ripeta sempre il medesimo e ritorni sempre la ripetizione del medesimo, sia nel caso di un mondo che permane nella sua mutabilità, quantunque sia sempre stato e tuttavia sempre creato senza principio nel tempo, sia nel caso che si siano ripetuti e debbano ripetersi sempre in quei cicli il suo sorgere e il suo morire. Questo evidentemente per non far credere, dicendo che l'opera di Dio ha avuto un inizio, che abbia in un certo senso disapprovato la sua precedente inattività, che non aveva un inizio, come inerte ed accidiosa e quindi a lui non gradita, e che per questo l'abbia mutata» (12, 18, 1).
Agostino si confronta, in questi passi, con la fondamentale obiezione neoplatonica alla concezione cristiana della creazione[17], che distingue l'eterna perfezione divina dalle realtà create, che hanno origine soltanto nel tempo, col tempo. L'obiezione pagana è: il tempo stesso deve essere eterno e divenire, eternamente, come immagine della stessa eternità divina[18]: se infatti il tempo iniziasse, esso (come aveva già rilevato Aristotele, e come riaffermano i neoplatonici) presupporrebbe un «prima» in cui ancora il tempo non era; ma «prima» è una determinazione temporale: l'inizio del tempo presupporrebbe, quindi, un tempo in cui il tempo ancora non era: ma questo è contraddittorio (e, oltretutto, temporalizzerebbe Dio stesso: Egli sarebbe il «prima» del tempo): il tempo, quindi, non può avere alcun cominciamento. Così, nessuna cosa può essere stata creata da Dio nel tempo, ma tutto è eternamente posto da Dio: se, infatti, Dio creasse qualcosa nel tempo, porrebbe «ora» ciò che «prima» non poneva: Dio, quindi, sarebbe un contraddittorio Eterno che prende decisioni e le attua, sottoposto alle leggi della temporalità.
L'unica soluzione a questi problemi, insolubili per i pagani, è ammettere quindi un «tempo eterno», un tempo circolare che non ha alcun inizio e alcuna fine e che eterna-

[17] Cfr. la trattazione della stessa questione in *Confessiones* 11, 10, 12-13, 16.
[18] Già per Platone il tempo, pur essendo creato, «imita l'eternità e si muove in giro secondo il numero» (PLATONE, *Timeo* 38a).



mente si ripete, coesistendo eternamente con il divino stesso; e, in esso, una creatura eterna: il mondo che diviene eternamente (o in quanto mondo che permane eternamente, pur mutando in se stesso, o in quanto eternità del ciclo di generazione e corruzione del mondo) (cfr. 10, 29, 2; 10, 30 e, soprattutto, 11, 4, 2).
Ma come risponde Agostino a questa acutissima, «violenta»[19] obiezione pagana? Come risponde ai «filosofi di questo mondo» — da Platone ad Aristotele, dagli stoici ai neoplatonici —? Come reagisce alla loro eternizzazione del *saeculum*?
«Questi argomenti, con i quali gli empi si sforzano di traviare la nostra fede semplice per trascinarci ad errare nei loro cicli, se non potesse confutarli la ragione, dovrebbe ridicolizzarli la fede. Ma qui all'aiuto del Signore Dio nostro si aggiunge un principio manifesto, che spezza questi cicli immaginari. L'errore più grave, infatti, in cui cadono costoro, che preferiscono un falso ciclo ad una strada giusta e vera, è quello di misurare con la propria mente umana, che è mutabile e angusta, la mente divina assolutamente immutabile... Quindi accade loro ciò che ha detto l'Apostolo: "Mentre misurano su di sé e si paragonano con se stessi, mancano dell'intelligenza". Essi compiono con una nuova decisione ogni nuovo progetto d'azione che viene loro in mente; infatti la loro mente è mutabile. Pensando dunque non a Dio, al quale non possono pensare, ma a se stessi in luogo di lui, paragonano se stessi, e non Dio, a se stessi, anziché lui... Noi invece non pensiamo che nel suo riposo ci sia pigrizia, accidia, inerzia, né che nella sua opera ci sia lavoro, sforzo, applicazione. Egli sa agire riposando e riposare agendo; per una nuova opera può servirsi di una decisione che non è nuova, ma eterna... Se quindi prima non agiva e agì più tardi (non so davvero come possa essere compreso dall'uomo), indubbiamente il «prima» e il «poi» sono relativi alle cose che non esistevano ed esistettero dopo. In Dio quindi non esiste una volontà posteriore, che ha cambiato o cancellato una volontà precedente; un'unica e identica volontà, eterna e immutabile, ha fatto sì che le creature non esistettero prima, finché non furono, ed esistettero dopo, quando cominciarono ad essere. Probabilmente egli voleva mostrare mirabilmente a coloro che pos-

[19] Cfr. *Confessiones* 11, 12, 14.

sono comprenderlo che non aveva bisogno di quelle creature, perché le aveva fatte esistere con un atto gratuito di bontà, rimanendo in uno stato di felicità non certo minore, sin dall'eternità che non ha inizio, senza di esse» (12, 18, 2).
I filosofi pagani pretendono di ridurre l'Eterno al temporale, di relativizzare l'Assoluto; il relativo, la creatura indissolubilmente legata alla temporalità, vuole «misurare», contenere in se stessa, imprigionare nel circolo babelico dell'immanenza, l'assolutezza di Dio, per identificarsi con essa, postulando come assoluto, increato, eterno, infinito il tempo, la propria mutabilità. Per Agostino, invece, «il «prima» e il «poi» sono relativi alle cose che non esistevano ed esistettero dopo»: il tempo è proprio soltanto della creatura, il tempo è esso stesso creatura di Dio, il che non vuol dire temporalizzare l'assoluta alterità dell'Eterno, in quanto la creatura non può condizionare il suo Creatore, che l'ha tratta dal nulla[20]. Contro la superbia dell'*amor sui*, contro l'incurvarsi su se stesso del *riconoscimento*,[21] contro i pagani che, riferendosi al divino, «paragonano se stessi a se stessi», ovvero innalzano al divino il *saeculum* stesso, i cristiani confessano il *nascondimento* della temporalità che li costituisce, e riconoscono il *nascondimento* dell'infinito, inesauribile, eterno mistero divino: l'*oltre*, che può essere indicato soltanto tramite l'alterità del paradosso: «Egli sa agire riposando e riposare agendo».

[20] «Nessuna creatura è assolutamente coeterna al Creatore» (12, 17); cfr. 12, 16, 3. «Tu dunque sei l'iniziatore di ogni tempo, e se ci fu un tempo prima che tu creassi il cielo e la terra, non si può dire che ti astenevi dall'operare. Anche quel tempo era opera tua, e non poterono trascorrere tempi prima che tu avessi creato un tempo. Se poi prima del cielo e della terra non esisteva tempo, perché chiedere cosa facevi allora? Non esisteva un allora dove non esisteva un tempo. Ma non è nel tempo che tu precedi i tempi. Altrimenti non li precederesti tutti. E tu precedi tutti i tempi passati dalla vetta della tua eternità sempre presente; superi tutti i futuri, perché ora sono futuri, e dopo giunti saranno passati. "Tu invece sei sempre il medesimo e i tuoi anni non finiranno mai"... Tu creasti tutti i tempi, e prima di tutti i tempi tu sei, e senza alcun tempo non vi era tempo» (*Confessiones* 11, 13, 14-15). Cfr. *De Civitate Dei* 11, 6.

[21] «La superbia li farà circolare senza mai fermarsi; li caccerà nel gorgo dell'errore dove il muoversi non ha fine. Quando infatti si cammina per dritto, c'è un punto di partenza e un punto d'arrivo; ma quando si gira intorno il moto non finisce mai. E tale è appunto l'affaticarsi degli empi» (*En. in ps.* 139, 13).



Così, l'affermazione dell'assolutezza divina — «Egli voleva mostrare... che non aveva bisogno di quelle creature» — rimanda all'affermazione della «novità» della creazione — «perché le aveva fatte esistere con un atto gratuito di bontà» —: la creatura non è eternamente ma è *ex novo*, per grazia di Dio. Dunque:
«"Gli empi si aggirano in circolo (*in circuitu*)", ma non perché la loro vita debba svolgersi secondo quei cicli che essi pensano, ma perché questa è la strada del loro errore, cioè la loro dottrina falsa. Perché meravigliarsi se costoro, errando per questi giri, non trovano più l'entrata né l'uscita? Essi non sanno né come è cominciato, né come è finito il genere umano e questa nostra condizione mortale; non possono neppure penetrare la profondità di Dio, a partire dalla quale, essendo eterno e senza principio, ha dato al tempo un qualche principio e nel tempo ha creato l'uomo, che prima mai aveva creato, non però in base ad una determinazione improvvisa e nuova, ma immutabile ed eterna» (12, 14, 2-15).
Il paganesimo si rivela, ancora una volta, come atto usurpatorio dell'innalzarsi al divino, negazione del proprio limite creaturale, che è, in realtà, precipitare nell'annullamento della propria esistenza: l'imitazione di Dio e del suo eterno essere, affermata tramite l'astrazione dal proprio esistere nel tempo, ma che si ritorce in un precipitare nel nulla del tempo, ovvero nell'eternità dell'assoluta mancanza di senso (l'avvolgersi insensato del circolo), della morte; i pagani si smarriscono, infatti, nel labirinto babelico dell'eterno ritorno, di cui «non trovano né l'entrata né l'uscita», né l'inizio, né la (il) fine: perduta la differenza ontologica tra eternità del Creatore e temporalità della creatura, non è più possibile neppure scorgere il senso dell'esistenza, né, quindi, la decisività della scelta. Eternizzando il *saeculum*, rendendolo una misera, necessaria ripetizione priva di possibilità di novità per gli uomini, si sottraggono, così, alla responsabilità della scelta e della decisione, al rischio di un atto libero che si orienti verso l'Eterno. Contrariamente al tempo decisivo e irripetibile della scelta d'esistenza cristiana, il circolo pagano imprigiona gli uomini nel suo monotono tempo immanente, che è tempo di morte. «Seguendo perciò la retta via, che per noi è Cristo, sotto la sua guida salvifica allontaniamo la nostra mente e il

cammino della fede dai vuoti e stupidi cicli degli empi[22].... Una volta che ci siamo sbarazzati di questi inutili cicli, non c'è più alcuna necessità di pensare che il genere umano non abbia avuto un inizio della sua esistenza nel tempo, poiché è superfluo il pretesto secondo cui per quegli inqualificabili cicli niente di nuovo accada che non sia esistito prima e non esisterà poi, secondo intervalli definiti di tempo. Infatti se l'anima viene liberata senza che possa tornare ad essere infelice, come non era stata mai liberata prima, accade in essa qualcosa che non era accaduto prima, e qualcosa di veramente grande: una felicità eterna che non ha mai fine» (12, 21, 3). Il tempo cristiano è il tempo redento della *riconoscibilità*, della possibilità della scelta di fede e della salvezza.
Ma cosa intende Agostino per «felicità eterna che non avrà mai fine?» Scrive Agostino in apertura del XXII libro: «Questo libro, che è l'ultimo di tutta l'opera, tratterà della felicità eterna della città di Dio; tale città prende il nome di eterna non perché ha una durata finita, sia pure di molti secoli, ma perché, come sta scritto nell'Evangelo, "il suo regno non avrà fine". Non si tratta del succedersi di generazioni che attraverso la morte e la nascita offrono l'immagine di una certa perpetuità, come nel caso dell'albero, che si riveste continuamente di fronde, sembra rimanere lo stesso verde e il suo aspetto ombroso è mantenuto dalle foglie che nascono, mentre altre si staccano e cadono[23];

---

[22] Sul circolo pagano dell'eterno ritorno come toglimento dell'angoscia del tempo nella ripetizione dell'identico, cfr. il classico studio di M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, tr. it. di G. Cantoni, Milano 1975; sulla concezione lineare del tempo come «*explosio*» dei circoli pagani, sull'«*iter*», la strada cristiana, cfr. O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, tr. it. di B. Ulianich, Bologna 1965 (cfr., in particolare, il capitolo 7 della Prima Parte: La linea della salvezza come linea di Cristo, pp. 134-142); cfr., inoltre, K. Löwith, *Significato e fine della storia* (il capitolo 9, Agostino, e il capitolo 11, L'interpretazione biblica della storia, in particolare), e P. Siniscalco, *op. cit.*, pp. 31-37; cfr., inoltre, S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II, 2, la nota n. 555 («L'intuizione del tempo nella storiografia classica»), pp. 412-461: è questa un'interpretazione discorde, e a mio parere meno convincente, rispetto alle precedenti, ma interessante e documentatissima. Cfr. infine il cap. 11 di questo lavoro.
[23] «E potete anche osservare che le generazioni umane si avvicendano sulla terra come le foglie sull'albero... È proprio così: la terra porta come sue foglie il genere umano. Essa è sempre piena di uomini



tutti i cittadini di quella città invece saranno immortali, poiché anche gli uomini conseguiranno ciò che gli angeli santi non hanno mai perso» (22, 1, 1).
Questo brano espone, assai sinteticamente, la fondamentale differenza tra la concezione pagana dell'eternità in relazione al soggetto umano, e quella cristiana.
Mentre il paganesimo dissolve il soggetto, l'individuo, la singola persona, nell'oggettività eterna ed indifferente di una pura astrazione (sia essa l'*Uno* plotiniano[24], sia essa il circolo dell'eterno ritorno, sia essa, come vedremo, lo stato pagano), il cristianesimo ha fede nelle promesse di un Dio personale, che ha parlato, si è rivelato ed ha assicurato all'uomo che sceglie e che crede l'immortalità personale e l'eterna felicità. Al Dio cristiano non interessa né l'umanità, né la storia, se esse vengono concepite come *oggettività* che astraggono dall'individuo; al Dio cristiano interessa, invece, l'uomo, nella umanità, *il singolo*, nella storia. Ogni individuo, infatti, è spirituale creatura di Dio, fatta a sua immagine: egli è, conosce, ama, desidera, sceglie; questa creatura ha, dunque, una dignità incomparabilmente più alta rispetto agli assurdi idoli umani, astrazioni immaginarie che, oltretutto, inghiottiscono i loro stessi creatori. Se al panteismo pagano interessa l'eternità dell'albero (per usare l'esempio agostiniano), per il cristianesimo l'albero non ha alcun valore se non è formato da foglie che gli aderiscono in «eterna felicità».
Contrariamente alla *civitas terrena*, la *civitas Dei* è, allora, formata da individui: ad essa si può veramente applicare la definizione che Agostino contrapponeva alla storica città romana: «La felicità di una città non nasce diversamente rispetto alla felicità del singolo uomo, poiché la città

---

in incessante vicenda, per cui a quelli che muoiono succedono altri che nascono. Davvero quest'albero è sempre ornato dal suo verde vestito. Ma guarda anche sotto di esso e nota quante foglie rinsecchite calpesti» (*En. in ps.* 101, S.2, 10).
[24] Scrive J. Guitton a proposito di Plotino: «La coscienza personale resta ai suoi occhi una παρακολούθησις: forma inferiore dell'essere, è legata alla composizione, allo sdoppiamento, allo spossessamento dell'esistenza temporale» (J. Guitton, *op. cit.*, p. 65); ora, la coscienza si purifica da questa forma inferiore di essere, dal tempo, e si concentra nell'intelligenza: ma «questa coscienza pura non può più essere coscienza personale (εγὼ εἰμι), ella è solamente coscienza d'essere (ὂν εἰμι)» (*op. cit.*, p. 66).

non è che una moltitudine concorde di uomini» (1, 15, 2). «In realtà una moltitudine è fatta di singoli» (1, 15, 1).

**b) L'eternità fittizia dello stato pagano: «Roma aeterna»**

Per Agostino, lo stato pagano realizza politicamente, rende quindi «universale concreto», la concezione dell'eternità propria della filosofia pagana. Se nel brano citato poco più sopra (22, 1, 1) Agostino contrapponeva, alla concezione filosofica pagana dell'eternità, l'eterna beatitudine della città celeste, nel brano seguente contrappone alla città celeste l'eternità fittizia dello stato romano pagano:
«Io so che nel terzo libro del «De Republica», se non vado errato, si sostiene che nessuna guerra deve essere intrapresa da un'ottima città, se non per fedeltà o per la salvezza. Altrove poi si spiega che cosa intendere per salvezza o a quale tipo di salvezza riferirsi: «Ma a queste pene, che provano anche gli uomini più stolti, la povertà, l'esilio, il carcere, le verghe, sovente i singoli cittadini sfuggono per il sopraggiungere improvviso della morte; invece per le città diventa una pena proprio la morte, che sembra liberare i singoli dalla pena. Una città infatti deve costituirsi in modo da essere eterna. Pertanto nessuna fine dello stato è naturale, come invece lo è per l'uomo, nel quale la morte non solo è necessaria, ma più di una volta addirittura desiderabile. Quando invece una città viene eliminata, distrutta, rasa al suolo, assomiglia in un certo senso, se paragoniamo le cose piccole alle grandi, alla fine e alla caduta del mondo intero». Cicerone si esprime in questo modo perché è dell'avviso, come anche i platonici, che il mondo non perirà. Perciò risulta che, secondo lui, una città debba intraprendere una guerra a difesa della propria salvezza, che le assicuri in un certo senso di rimanere eterna, come egli dice, anche se i suoi cittadini muoiono e nascono, come è perenne l'ombra dell'olivo o del lauro o di altri alberi simili, nonostante la caduta e la nascita delle loro foglie. La morte infatti è una pena per l'intera città, non per i singoli uomini, poiché spesso li libera proprio da ogni pena»[1] (22, 6, 2).

[1] Cfr. 3, 20.



Nel brano di Cicerone citato da Agostino ritroviamo veramente tutta la teologia politica romana: lo stato è il valore sommo, assoluto: ciò che conta è che esso si conservi, che sia «eterno»[2]. In tal senso, il singolo individuo non ha alcun valore autonomo, è una mera funzione dello stato, di un'oggettività che lo assorbe e lo dissolve[3].
Proprio per la rimozione filosofica pagana della differenza tra tempo ed eternità (la concezione del «mondo che non perirà», di un tempo che è immagine dell'eternità), una realtà secolare come un'*urbs* può cercare di assurgere all'*aeternitas*, ovvero una mera durata secolare può essere spacciata per l'incommutabilità dell'Assoluto.
Ma la babelica affermazione di un'eternità secolare è confutata e dalla sempre incombente minaccia della morte dell'*urbs*, dalla continua precarietà di una salvezza da difendere con la guerra (il *saeculum* non può che riaffermarsi come tempo del *nascondimento*, della dissoluzione), e, proprio , dalla *confusio*, dallo smarrimento della propria irripetibile soggettività, del senso esistenziale «per me», alienati nell'astrazione muta ed insignificante dell'oggettività statuale: il cittadino è come «raggirato» dal circolo dell'immanenza: egli stesso pone l'assoluto, la città «eternizzata» grazie alla sua lotta, ma poi viene da essa estraneato: nell'edificazione del proprio idolo incontrovertibile, l'uomo si annienta, rimane pura, corrosiva temporalità, senza poter ripiegare su se stesso la presunta eternità che pone. E questo perché la realtà secolare può essere eternizzata soltanto nell'astrazione mentale di un'oggettività, di un immaginario mito collettivo, la cui temporalità non è immediatamente esperibile; certo non nella sempre immanente

[2] «Ciò che importa è che lo stato rimanga in piedi, fiorisca nell'abbondanza e nella gloria militare e, cosa ancora più importante, nella certezza della pace. Che altro ci interessa?» (2, 20).
[3] Scrive Cicerone nel celebre *Somnium Scipionis*: «Ma, Africano, onde tu sia più pronto alla difesa dello stato, tieni per fermo questo: che per tutti coloro che hanno conservato, aiutato, ingrandito la patria, è assicurato in cielo un posto particolare, dove i beati si godono l'eternità; nulla infatti è più gradito a quel primo dio, che governa tutto il mondo, almeno di ciò che accade in terra, delle riunioni e dei sodalizi degli uomini associati nel diritto, i quali sono chiamati stati; ed i loro governanti o conservatori, di qui partiti, qui ritornano» (CICERONE, *De Republica* 6, 13, 13). La stessa eternità personale, qui suggerita da Cicerone, è strumentale all'affermazione dello stato secolare.

esperienza intima, soggettiva, della dissoluzione: il *nascondimento* del singolo non può che essere rimosso, dimenticato, nascosto nella illusorietà del *riconoscimento*, della partecipazione ad un assoluto che è «al di fuori».
Ma perché l'individuo dovrebbe gioire, allora, dell'eternizzazione della propria città, se egli non potrà godere di essa, non potrà parteciparvi? Perché lottare per la perennità dell'albero, se l'uomo è, in quanto foglia, destinato a cadere e ad appassire? «Ognuno ben presto muore e non può considerarsi un bene ciò che come fumo svanisce rapidamente in ogni uomo e con ciò, l'uno dopo l'altro, in tutti. Che importa, allora, a quanti venerarono gli dei sotto Romolo e poi sono morti, la crescita eccezionale dell'impero di Roma dopo la loro fine, se essi ormai sono agli inferi a trattare la loro causa?... Questo si deve intendere per quanti, portando il fardello delle proprie azioni, hanno esaurito in pochi giorni la loro vita, attraversando precipitosamente quell'impero, che pure, nel trapasso d'intere generazioni, è durato molto tempo» (4, 5).
Dunque la stessa dilatazione della temporalità operata dall'ideologia della *civitas aeterna*, il tempo disumano, astratto dall'uomo, non potrà mai essere eterno: «Ma i romani, poiché si trovavano nella città terrena ed il fine che presiedeva a tutti i doveri verso la città era la sua salvezza ed un regno terreno anziché celeste, non nella vita eterna, ma nel succedersi delle generazioni che muoiono e che moriranno (*in decessione morientium et successione moriturorum*), potevano amare altro che quella gloria, con cui pensavano di continuare in un certo senso a vivere, dopo la morte, sulla bocca dei loro ammiratori?»[4] (5, 14). Il pagano non sa che scorgere l'opera di dissoluzione del tempo; non può scorgervi, nell'interiorizzazione del *nascondimento*, quella dimensione dell'attesa e della speranza cristiana: egli tende, allora, a fare astrazione dal tempo: cerca di afferrare un brandello di eternità nell'alienazione del ricordo, che gli sopravviverà, delle sue gesta; ma questa non è che una «pietosa illusione»: la sua eternità, il suo permanere, sono fondati nella assoluta fluidità del *saeculum*, «*in decessione morientium et moriturorum*», in un tempo non significativo (non significato da Dio), e quindi non trascendibile, se non ad opera delle illusioni dell'immaginazione. L'astrazione dalla morte e dalla dissoluzione del tempo diviene, circolarmente, evasione nella morte e nel vuoto di un eterno soltanto immaginato: *vanitas*.
La stessa *civitas aeterna* terrena si sgretola, quindi, sotto l'azione corrosiva del fluire del *saeculum*. Più volte, nel *De Civitate Dei*, Agostino insiste sulla *translatio imperii*[5]: gli stessi grandiosi idoli terreni universali hanno avuto un inizio, così hanno avuto, stanno vivendo o vivranno la loro fine: essi si succedono «instabili nella mobilità del tempo» (Praef.) nel dominio del mondo. Sì che, come vedremo nell'ultimo paragrafo di questo lavoro, più che la storia dell'eterno nel mondo, la storia degli imperi universali si rivela come storia della violenza, della morte, della consumazione: lo stesso «sacco di Roma» ne è la tragica esperienza. È quindi necessario fermarsi brevemente su alcuni *Sermones*[6] che Agostino ha dedicato a questo avvenimento veramente epocale; essi rappresentano la risposta immediata — quella più meditata, profonda ed articolata sarà proprio il *De Civitate Dei* — alle accuse pagane al cristianesimo, identificato come la causa principale della decadenza dell'impero, culminata nella violazione della sacralità della *Roma aeterna*.

[4] È interessante rilevare il perfetto parallelismo tra il brano sopra citato ed un passo della Genesi, citato da Agostino in 16, 4, relativo alla torre di Babele: «Venite, costruiamoci una città e una torre la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra»: il desiderio romano di gloria, di eternità, rivela, tramite questo raffronto, ancora più chiaramente tutta la sua perversità; scrive in tal senso Agostino, nell'*En. in ps.* 9: «La mia fama e il mio nome non passeranno da questa generazione alla generazione dei posteri, se non conquisterò con arti malvage un così eccelso primato che di esso non possano tacere i posteri. Infatti l'animo perduto, incapace di operare il bene ed estraneo alla luce della giustizia, cerca di aprirsi con arti malvage la via (per giungere) ad una fama tanto duratura da essere celebrata anche presso i posteri... L'animo vano e ricolmo di errore crede di non poter passare dalla generazione mortale alla generazione dell'eternità se non per mezzo di male arti» (*En. in ps.* 9, 24).

[5] Cfr. 4, 7; 16, 17; 18, 2, 1-3; 18, 22; 18, 27; «Il tuo Signore, che tu aspetti, ti ha detto: "I popoli combatteranno l'uno contro l'altro, un regno contro un altro". Hanno le loro mutazioni (*mutationes*) i regni terreni» (*Sermo* 105, 7, 9).

[6] Cfr. *Sermones* 25; 80; 81; 105; 296; 397 (*Sermo de urbis excidio*); cfr., come rapido commento a questi *Sermones*, R. ARBESMANN, *op. cit.*, pp. 93-108.

Contro questo mito, quest'idolo terreno, scrive Agostino: «Coloro che promisero l'eternità ai regni terreni, la promisero non indotti dalla verità, ma mentirono per adulazione. Un illustre loro poeta rappresenta Giove che parla ai romani e dice: «Ad essi non pongo limiti né durata di potenza; / ho assegnato dominio infinito (*imperium sine fine*)». Ciò però non corrisponde affatto a verità. Questo regno infinito che hai dato, o tu che non hai dato proprio nulla, si trova in terra o in cielo? Si trova certamente sulla terra, ma anche se fosse in cielo, il cielo e la terra passeranno. Passeranno le cose create dallo stesso Dio, quanto più presto passerà il regno fondato da Romolo!»[7]; «Perché ti spaventi che vadano in rovina i regni terreni? Ti è stato promesso quello celeste perché tu non andassi in rovina con quelli terreni. Infatti è stato predetto senz'alcun dubbio che quelli andranno in rovina»[8]; «Non sei infatti chiamato a vincolarti alla terra, ma a guadagnare il cielo; non sei chiamato alla felicità terrena, ma a quella celeste; non ai successi momentanei e ad una prosperità effimera e transitoria, ma alla vita eterna con gli angeli»[9].
La perversa pretesa pagana di un *saeculum* eternizzato è quindi confutata dalla stessa esperienza storica del *saeculum*. E proprio il crollo del mito idolatrico permette di spezzare il circolo dell'alienazione nullificante della soggettività nell'astrazione dell'oggettivita statuale: «"Ecco, si dice, al tempo dei cristiani Roma va in rovina"... Forse Roma non perirà, se non periranno i romani. Non periranno, se loderanno Dio, ma periranno se lo bestemmieranno. Che cos'è infatti Roma se non i romani? Poiché non si tratta di pietre o di travature, di case popolari altissime e di mura grandiose. Ciò era stato fatto in modo che un giorno andasse in rovina»[10]. Il crollo dell'oggettività, dello stato «eterno», permette di cogliere, al di sotto del mito, la realtà esistenziale dei singoli uomini: alla loro scelta, al lodare o bestemmiare Dio, è affidata la loro salvezza: i singoli soggetti possono divenire immortali, non certo l'assoluto impersonale dei pagani — città che è mura, case, la visibilità dell'albero, ma che non è sostanzialmente formata da uomini, dalla perennità di ogni singola foglia —[11].
Ma il crollo di *Roma aeterna* è grazia: è il rivelarsi dell'inconsistenza, del *nascondimento* del *saeculum*, possibilità di apertura e di invocazione all'Altro: «Perché strepiti, o mondo immondo? Perché tenti di allontanarmi dalla meta? Tu mi vuoi trattenere quaggiù mentre vai in rovina? Che faresti se tu perdurassi per sempre?»[12].
Nel crollo della *Roma aeterna*, malgrado l'umana, naturale angoscia che il crollo del *mondo* stesso provoca persino nei cristiani, l'uomo può però recuperare, nell'esperienza della finitezza dell'umano, la sua creaturalità e la vera *aeternitas* del Creatore, del Padre; può aprirsi alla grazia della *civitas Dei*, che dona quell'Eterno che la città terrena cerca nel *saeculum* smarrendosi e franando, però, in esso: «Dio infatti ad avvenimenti della felicità terrena mescola delle amarezze, affinché si ricerchi un'altra felicità la cui dolcezza non è fallace... Se non perdura la città che ci ha generati fisicamente, rimane quella che ci ha generati spiritualmente: "È il Signore che edifica Gerusalemme"»[13].

---

[7] *Sermo* 105, 7, 10.
[8] *Sermo* 105, 7, 9.
[9] *Sermo* 296, 9.
[10] *Sermo* 81, 9.

[11] «"Ecco tutto va in rovina nell'era cristiana". Ma perché vai schiamazzando? Dio non mi ha promesso che non andranno in rovina queste cose; non mi ha promesso questo, Cristo. L'Eterno ha promesso beni eterni; se crederò, da mortale diverrò eterno» (*Sermo* 105, 6, 8).
[12] *Ibidem*.
[13] *Sermo* 105, 7, 9. «Cristo viene calcando i flutti, calpestando le ambizioni e le alterigie del secolo, e il cristiano si spaventa. Forse che questo non gli è stato predetto? È comprensibile che i discepoli, vedendo Gesù camminare sui flutti, "abbiano avuto paura"; così come i cristiani, nonostante la loro speranza nel secolo futuro, quando vedono umiliata la grandezza di questo secolo, sono colti da turbamento per il crollo delle cose umane. Se aprono il Vangelo, se aprono le Scritture, vedono che tutto ciò è stato predetto: che cioè il Signore si comporta così: egli abbassa le alterigie del secolo per essere glorificato dagli umili. A proposito di questa alterigia è stato predetto: "Distruggerai città solidissime; i nemici sono disfatti, sono rovine eterne, e ne hai distrutte le città". Perché temete, o cristiani? Cristo vi dice: "Sono io, non temete"... Sono io che vi ho predetto tutto questo, sono io che lo compio, ed è necessario che avvenga così: "Sono io, non temete! Volevano allora prenderlo nella barca"; lo avevano riconosciuto, erano felici e ormai rassicurati. "E subito la barca raggiunse la terra verso la quale erano diretti". Raggiunta finalmente la riva, dall'acqua passarono alla terraferma, dal mare agitato al porto sicuro, dal cammino alla meta" (*Tr. in Ioh. Ev.* 25, 7): il crollo delle grandezze secolari è, quindi, opera e grazia di Dio: l'esperienza della flui-

da inconsistenza del mare del *saeculum* può rendere ancora più forte il legame con Cristo, con la sua «barca», può spingere più velocemente verso la «terraferma». Invece, proprio «la seduzione della prosperità» del mare del *saeculum* è ciò che il cristiano deve temere: «Siete cristiani, fratelli, siamo cristiani. Cristo non è disceso in un corpo per darsi ai piaceri; cerchiamo di tollerare le condizioni presenti piuttosto che amarle. È lampante la rovina che apporta l'avversità, ma è falsa la seduzione della prosperità. Devi aver paura del mare anche quando è in bonaccia. Non dobbiamo affatto ascoltare invano: "In alto il cuore". Perché lo teniamo attaccato alla terra, dal momento che la terra offre alla vista solo rovine?» (*Sermo* 105, 8, 11). Quindi, la tribolazione secolare è, per i cristiani, soltanto prova, e non scandalo, caduta nella disperazione, proprio perché crolla soltanto ciò che è secolare, ma rimane e si rafforza il legame con l'Eterno: «Il mondo è devastato, è pigiato come l'uva nel torchio. Suvvia, cristiani, stirpe celeste, pellegrini su questa terra, che cercate la vostra città nel cielo, che desiderate d'essere uniti agli angeli santi, dovete capire di essere venuti sulla terra per poi andarvene. Voi passate per il mondo mentre tendete verso colui che ha creato il mondo. Non vi devono turbare coloro che amano il mondo, che vogliono rimanere nel mondo ma, volere o no, sono costretti ad uscirne; non v'ingannino, non vi seducano. Queste tribolazioni non sono scandali. Siate buoni ed esse saranno solo delle prove» (*Sermo* 81, 7). Sul contenuto di questo paragrafo, cfr. V. P. Paschoud, «*Roma aeterna*». *Etude du patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma 1967, pp. 234-275; P. Siniscalco, *L'idea dell'eternità e della fine di Roma negli autori cristiani primitivi*, in Studi romani, 25, 1977, pp. 3ss; Idem, *Roma e le concezioni cristiane del tempo e della storia nei primi secoli della nostra era*, pp. 54-56; V. Loi, *La polemica antiromana nelle opere di sant'Agostino*, in Augustinianum, 17, Roma 1977, pp. 307-331.



Capitolo quindicesimo

# La verità idolatrica (vanitatis astutia pro certissima veritate)

L'analisi dell'idolatria pagana, e in particolare romana, è stata già largamente anticipata nei capitoli precedenti; questo capitolo si limita a ribadirne, pertanto, il nucleo essenziale, per evidenziare, quindi, l'unitarietà dell'analisi agostiniana del paganesimo: malgrado alcune pur importanti differenze, l'idolatria di stato romana corrisponde all'idolatria filosofica greca, platonica in particolare: entrambe rivelano lo stesso perverso disegno di relativizzazione di Dio e di superba esaltazione dell'uomo: lo stato pagano, assolutizzatore del *saeculum*, si identifica con la *philosophia huius saeculi*, *urbs* e *polis* coincidono nell'unica *civitas terrena, Babilonia*.

## a) L'incarnazione e la mediazione idolatrica

Il sistema idolatrico pagano è l'immagine perversa di Cristo: è la Verità usurpata, ovvero la verità (la *gloria*, la *claritas*, la luce che libera e salva) posta dall'uomo, l'umano divinizzato tramite il divino reso visibile nell'idolo.
È indicativo, a proposito, il confrontarsi di Agostino con le dottrine ermetiche: Ermete Trismegisto (il mitico redattore — che Agostino considera realmente esistito prima di Cristo — di un «corpus» di trattati alessandrini in verità risalenti al II-III sec. d.C., contenenti una teologia a sfondo gnostico, profondamente permeata da dottrine neoplatoniche e fortemente ostile alla teologia cristiana), nella sua apologia della idolatria pagana, sostiene, come rileva Agostino, che «le statue visibili e tangibili sono come i cor-

pi degli dei, nei quali però sono stati invitati ad albergare degli spiriti che possono sia nuocere che soddisfare le richieste di quanti offrono loro onori divini ed atti di culto. Creare gli dei (*deos facere*), per Ermete, è l'arte di unire questi spiriti invisibili a realtà visibili, che hanno un corpo e una materia, in modo da produrre delle statue, quasi corpi animati, dedicate e sottomesse a quegli spiriti; gli uomini avrebbero ricevuto questo potere grande e mirabile di creare gli dei» (8, 23, 1); così, un passo dell'*Asclepio* (forse il più importante degli scritti del *Corpus hermeticum*), riportato da Agostino, afferma: «L'umanità, sempre memore della sua natura e della sua origine, persevera nell'imitazione della divinità; come il Padre e Signore ha creato degli dei eterni perché gli fossero simili, così l'umanità ha rappresentato i propri dei a somiglianza della propria immagine» (*ibidem*).

La dottrina ermetica è incentrata sul «potere» umano di dare origine al divino, di creare il divino «ad imitazione di Dio»: è l'uomo che dà concretezza, vita, corpo, agli spiriti demoniaci, è l'uomo che «incarna» il divino, nel tentativo di mediare la differenza tra umano e divino. E proprio questo ruolo di mediazione, proprio di Cristo nella teologia cristiana, è attribuito agli idoli, «statue animate, dotate di sensibilità e di spirito, che compiono tantissime azioni, predicono il futuro... rendono gli uomini cagionevoli e li curano, distribuendo gioia e tristezza secondo i meriti. Ignori forse, o Asclepio, che l'Egitto (la terra degli idoli) è l'immagine del cielo o, ancora più precisamente, il luogo in cui si trasferiscono e scendono tutte le decisioni che si prendono e si eseguono in cielo o, per essere ancora più precisi, che la nostra terra è il tempio di tutto il mondo?» (brano dell'*Asclepio*, citato ancora in 8, 23, 1); gli idoli salvano, giudicano, donano gioia e condannano alla tristezza; gli idoli sono l'«immagine del cielo», l'incarnazione del divino che media il cielo con la terra.

Ma la mediazione pagana non è, in realtà, che una mediazione fittizia[1]: l'idolo non è certo il vero Dio,esso è creato dall'uomo, non è, quindi, che lo specchio dilatato dell'ansia umana del divino, il circolo, ancora, che si avvolge su se stesso, mediando sé con se stesso, affermando cioè il toglimento della differenza, nella identità immediata tra

[1] Cfr. 8, 24, 3; 9, 18.



cielo e terra, divino ed umano[2]. Ma gli spiriti «imprigionati» negli idoli piuttosto che essere strumentalizzati dai desideri umani, di essere imprigionati nei corpi che vengono ad accoglierli, si servono di essi per instaurare la propria signoria e la prigionia dei loro stessi datori di realtà secolare: il circolo della riflessione, dell'immanenza, si rovescia nel «raggiro» degli spiriti fallaci ed ingannatori[3]; l'aggiramento della reale mediazione si risolve nell'assolutizzazione della differenza non mediata: «come se possa esistere qualcosa di più infelice di un uomo schiavo delle proprie finzioni»[4] (8, 23, 2).

Nella storia di Roma, incarnazione politica dell'«*Egitto*» (della *civitas terrena*), stato che vuole essere «immagine del cielo» in terra, «tempio di tutto il mondo», l'idolatria svolge un ruolo decisivo, in quanto manifestazione della divinità della realtà secolare. Tornando a Varrone, al grande ideologo della teologia politica romana, le varie divinità romane, gli idoli poetici, civili e naturali, sono ricondotti all'unico *Logos* universale, al divino immanente, al divino incarnato: «Dice dunque Varrone che dio è l'anima del mondo... e che il mondo stesso è dio» (7, 6); come nella teologia ermetica, il Logos è realtà divina (l'unica ed universale «anima del mondo» varroniana), che è però riconosciuta tramite i corpi, gli idoli della teologia tripartita; Varrone, infatti, sostiene che «gli antichi avevano raffigurato sta-

[2] «Numa... fu spinto a praticare l'idromanzia, per vedere riflesse nell'acqua le immagini degli dei — o piuttosto le beffe dei demòni —, da cui apprendere norme di culto da istituire e far rispettare» (7, 35).

[3] «Il fatto poi che era l'uomo a crearsi gli dei non gli impediva di divenire schiavo delle sue creature, quando, adorandoli, entrava in società con loro; una società, per intenderci, fatta non di stolti idoli, ma di scaltri demòni. Gli idoli infatti sono come la Scrittura li definisce: "Hanno occhi e non vedono", con tutto quello che si dovette dire di tali oggetti abilmente effigiati, ma privi di vita e di sensibilità. Ma gli spiriti immondi, collegati con quell'arte nefasta a quei simulacri, avevano miseramente imprigionato le anime dei propri fedeli, associandole a sé» (8, 24, 2); cfr. 7, 27, 2 e 12, 27.

[4] Così, tramite la pseudo-mediazione demoniaca, gli uomini ottengono, invece della vita eterna, la dannazione eterna (cfr. 6, 12); invece della conoscenza, l'inganno (cfr. 2, 26, 1); invece delle moralità civile e privata, l'immoralità celebrata ed onorata (cfr. 2, 4-6-8-16); invece della felicità duratura, una continua infelicità (cfr. 9, 15, 1-2); invece della pace e della tranquillità sociale, una radicale discordia (cfr. 2, 25, 1).

tue, insegne ed ornamenti degli dei in modo tale che, fissate attentamente..., vi potessero vedere con lo spirito l'anima del mondo e le sue parti, cioè i veri dei. Secondo lui, quanti raffigurano in modo antropomorfico le immagini degli dei hanno voluto significare che l'anima dei mortali che è nel corpo umano è identica all'anima immortale» (7, 5). L'«anima del mondo» varroniana si dà, come l'*Egitto* ermetico, come perversa imitazione della visibilità salvifica del vero *Logos*, di Cristo; l'incarnazione del divino nell'umano, irripetibilmente realizzata in Cristo, viene incurvata in un'immediata, universale identità. E cos'è l'unica *res-publica* tra divinità ed uomini, affermata da Cicerone, se non questa perversa dilatazione, l'oggettivizzazione politica dell'assoluta singolarità dell'incarnazione di Cristo?[5]
Ma è la figura di Romolo che evidenzia, con ancora maggiore chiarezza, il carattere di usurpazione della *Veritas* che la *respublica* politica romana afferma. Come abbiamo già visto nel par. a del cap. 12, Romolo è l'«*unus*», l'uomo-dio romano: «fu anteposto a Nettuno e Plutone, fratelli di Giove, ed allo stesso Saturno; i romani vollero riconoscere anche a lui quel culto sacerdotale che avevano riconosciuto a Giove» (2, 15); Romolo è allora, nell'idolatria romana, affiancato allo stesso Giove, «re di tutti gli dei e le dee; lo provano il suo scettro e, su un alto colle, il tempio del Campidoglio. Di questo dio... con l'espressione del poeta (i romani) esclamano: "È del suo nume piena ogni cosa"» (4, 9); «Giove... lo vogliono come l'anima del mondo» (4, 11); l'immanenza cosmologica varroniana dell'anima del mondo, raffigurata in Giove, si traduce nella immanenza, nell'incarnazione politica del divino raffigurata in Romolo, che, uomo-dio, fonda l'incarnazione più gloriosa della città terrena, Roma: dà quindi corpo, realizza, rende visibilmente concreta l'esigenza di eternità e di divinità degli uomini. Così, Romolo, «desiderando fortemente fondare una città felice» (4, 23, 1), libera come Cristo: «Si racconta che Romolo e Remo avessero stabilito un asilo, dove chiunque si fosse riparato avrebbe potuto essere libero da qualsiasi danno; questo nel tentativo di accrescere il numero degli abitanti della città in via di costituzione» (1, 34), «i cui membri Romolo si impegnò ad allontanare dalla loro vita precedente, inserendoli in una comunità civile, liberandoli dalle pene meritate, per paura delle quali erano spinti a crimini ancora più grandi, perché finalmente vivessero una vita umana più pacifica» (4, 5); dunque, la perversa imitazione di Cristo arriva sino a «rimettere i peccati»: «La remissione dei peccati che raccoglie gli uomini nella vita eterna ha una qualche rassomiglianza (*per umbram quandam simile*) con quell'asilo istituito da Romolo, in cui l'impunità di tutti i delitti richiamò gli uomini che avrebbero poi fondato quella città» (5, 17, 2).
Cristo, la Verità che libera, è quindi contraffatto dall'errore che imprigiona; Romolo divinizzato, «superstizione,... errore dell'amore» (22, 6, 1) romano per la propria stessa gloria:
«Quella città ha creduto che Romolo fosse una divinità, amandolo, questa amò invece Cristo, credendo nella sua divinità. Come dunque Roma prima ha avuto occasione di amare Romolo e poi di credere anche un falso bene intorno alla persona amata, così Gerusalemme prima ha avuto motivo di credere, per poi amare nella retta fede non avventatamente ciò che era falso, ma ciò che era vero» (*ibidem*). Nella città terrena, Roma, la fede segue l'amore, è subordinata all'«*appetitus unitatis et omnipotentiae*»: è frutto, quindi, del *riconoscimento* per la divinizzazione, è la ricompensa (fittizia) per Romolo e per la sua (fittizia) opera divina[6]; la fede cristiana, invece, è accettazione della verità, è confessione e, quindi, amore de «la gloria eternamente vera e veramente eterna» (9, 21), di Cristo: il «vero» e non il «falso» mediatore.
La perversa immagine dell'Immagine, di Cristo, la verità idolatrica (l'*Egitto* che culmina in Romolo), è, pertanto, l'inganno (il non essere) che si nasconde nel «*riconoscimento*»[7]: «*gloria vanitatis*» (6, Praefatio), lo splendore, il riful-

[5] Sulla teologia politica di Varrone e Cicerone, rimando ai parr. a e b del cap. 13.

[6] Riferendosi a Romolo, Cicerone «dice apertamente nelle orazioni: «Per glorificazione di riconoscenza (*benevolentia famaque*) innalzammo fra gli dei immortali il fondatore di questa città», per presentarlo non come un fatto reale, ma divulgato benevolmente per i suoi meriti ed il suo valore» (3, 15, 1). Cfr. 18, 24.

[7] I demòni «insinuano funeste opinioni con invidia incredibile, di nascosto, nei pensieri degli empi e talora apertamente nei loro sensi, cercando di accreditarle come meglio possono con segni ingannatori, per svuotare progressivamente l'anima umana, impedendole di far propria e di abbracciare l'immutabile ed eterna Verità» (6, 4, 1).

gere solo apparente del nulla, falsa evidenza che opprime ed imprigiona; Cristo, invece, è la Verità che si rivela nel *nascondimento*, liberando l'uomo, aprendolo al rischio della scelta, riconducendolo al vero Dio: «La religione cristiana quanto più è vera e santa, con tanta maggiore forza e libertà abbatte tutte quante queste false invenzioni, perché la grazia del vero Salvatore liberi gli uomini da quegli dei, creati dall'uomo, e li sottometta a Dio, creatore dell'uomo» (8, 23, 2). La vera *claritas* è il vero illuminismo che abbatte gli idoli, «tutti quei falsi dei che la verità cristiana smaschera come simulacri inutili, spiriti immondi, demòni diabolici o anche creature, ma non Creatore» (6, Praefatio)[8].

[8] «La via della verità ha eliminato il frutto di una moltitudine di errori» (8, 24, 2).



### b) La mediazione filosofica

Ma, certo, la concezione pagana della verità non può essere ricondotta unicamente all'inganno malamente mascherato di feticci e di eroi divinizzati: «È giunto il momento in cui occorre un impegno ancora più grande... Ora si deve sostenere un confronto sulla cosiddetta teologia naturale; non si tratta più della teologia mitica o civile, cioè del teatro o della città, delle quali l'una amplifica i delitti degli dei, l'altra presenta le loro brame ancora più delittuose, e perciò appartenenti a spiriti del male più che agli dei; tale confronto non deve sostenersi con uomini qualunque, ma con filosofi, con coloro cioè il cui nome, interpretato latinamente, significa amore della sapienza» (8, 1). Per questo desiderio, per la conseguente ricerca della verità, Platone e i suoi discepoli[1], gloria della filosofia pagana[2], sono da preferire a Romolo e agli stessi dei[3].
Profonde, infatti, sono le consonanze tra platonismo e cristianesimo[4]: i «platonici» arrivano a conoscere Dio come «una certa luce intellegibile... Si tratta di una luce che non coincide con l'anima, ma dalla quale l'anima è stata creata e per la sua illuminazione intellegibile risplende in modo intellegibile... A detta di questo grande filosofo platonico (Plotino), perciò, l'anima razionale... ha sopra di sé soltanto la natura di Dio, che ha fatto il mondo e dal quale anch'essa è stata fatta» (10, 2); così, Porfirio «parla di Dio Padre e di Dio Figlio, che in greco definisce intelletto paterno o mente paterna» (10, 23); nei «libri dei platonici», dunque, Agostino trova scritto «se non con le stesse paro-

[1] «I più illustri tra questi che si dicono platonici sono certamente i greci Plotino, Giamblico, Porfirio e l'africano Apuleio, che si distinse come illustre platonico in entrambe le lingue, greca e latina» (8, 12).
[2] Cfr. 8, 9 e 8, 12.
[3] «Labeone pensò che Platone debba annoverarsi tra i semidei, come Ercole e Romolo, che egli antepone agli eroi pur collocandoli tutti tra le divinità. A dire il vero io non esito invece ad anteporre Platone, che egli definisce semidio, non solo agli eroi ma agli dei stessi» (2, 14, 2); questo brano è eloquente della grandissima stima di Agostino per Platone; ma, ciò nonostante, Platone rimane un pagano, non investito dalla grazia di Dio: «Quanto a noi, è ovvio che non proclamiamo Platone né dio né semidio; non lo equipariamo a nessun angelo santo di Dio né ad un profeta della verità, né ad alcun apostolo o qualsivoglia martire di Cristo, né infine ad alcun cristiano» (*ibidem*).
[4] Cfr., a proposito, il cap. 1 di questo lavoro.

le, con senso assolutamente uguale e col sostegno di molte e svariate ragioni, che "al principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio; egli era al principio presso Dio, tutto fu fatto per mezzo suo e senza di lui nulla fu fatto; ciò che fu fatto è vita in lui, e la vita era la luce degli uomini, e la luce luce nelle tenebre, e le tenebre non la compresero"; poi, che l'anima dell'uomo, sebbene renda "testimonianza del lume, non è essa il lume", ma il Verbo di Dio "è il lume vero, il quale illumina ogni uomo che viene in questo mondo"; e che "era in questo mondo, e il mondo fu fatto per mezzo suo, e il mondo non lo conobbe"»[5].

I «platonici», dunque, si elevano sino alla conoscenza del Νοῦς, del Verbo: la Verità divina è riconosciuta in tutta la sua *claritas*, nella eterna trascendenza creatrice della sua luce.

Ma se i «platonici» riconoscono la Verità nella sua gloria divina ed eterna, essi la disconoscono orgogliosamente nel *nascondimento*, nell'umiltà della sua opera di mediazione: «Non volete riconoscere però l'incarnazione del Figlio di Dio immutabile, che ci salva, permettendoci di raggiungere ciò che crediamo o ciò che, sia pure in minima parte, noi comprendiamo. Pertanto è come se riusciste a vedere, anche se da lontano e con sguardo annebbiato, la patria in cui soggiornare, senza andare però per la via che vi conduce» (10, 29, 1)[6].

«Tu (Porfirio) affermi che nessuna telete (pratica idolatrica) riesce a liberare dall'ignoranza e dai molti vizi che ne dipendono e può farlo solo il πατρικός νοῦς, cioè la mente o l'intelletto paterno, che è cosciente della volontà del Padre. Tu non credi che questo sia Cristo; lo disprezzi per il corpo che ha ricevuto da una donna e per l'obbrobrio della croce, e ti credi capace di cogliere la più alta sapienza per aver disprezzato e abbandonato le cose più basse. Egli porta a compimento ciò che i profeti veracemente hanno predetto: "Perirà la sapienza dei suoi sapienti ed eclisserà l'intelligenza dei suoi intelligenti". Egli non disperde e non condanna ciò che ha donato loro ma ciò che essi

[5] *Confessiones* 7, 9, 13. Cfr. *De Civitate Dei* 8, 10, 1-2 e 19, 22.
[6] Cfr. *Confessiones* 7, 9, 14, ove Agostino mette in evidenza ciò che non ha trovato nei «*libri platonicorum*»: l'incarnazione, la chenosi divina.



si arrogano senza possedere il dono di Dio» (10, 28)[7].

La Verità è quindi usurpata: i «platonici», rifiutando Cristo, si «arrogano» la sua *claritas*, la rendono un mero oggetto di contemplazione, prodotto del proprio sforzo teoretico ed ascetico; una verità, quindi, sorda e muta, che non ascolta le invocazioni degli uomini, che non pronuncia il senso, che non salva[8]; l'uomo *riconosce* solo a se stesso il senso della propria esistenza: il Soggetto assoluto, «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», diviene il «divino» dei filosofi, il pensiero che il filosofo ha di Dio: il pensiero di Dio, «la più alta sapienza», esaurisce Dio stesso; il filosofo pagano «concepisce» («concipere», «cum capere», afferrare, impadronirsi, «possedere») il divino come propria edificazione e come propria conquista [9]; la verità è quindi conosciuta, ma non ri-conosciuta, ovvero non si ha creaturale ri-conoscenza della Verità, rielezione del Fondamento che illumina, ma l'incurvare la verità su se stessi: «riconoscersela»[10].

[7] Cfr. 10, 24.
[8] «Non è vera l'affermazione che Apuleio attribuisce a Platone: "Nessun dio entra in rapporto con gli uomini", dove la spia di una perfezione eccelsa sarebbe proprio questa distanza incontaminata dagli uomini» (9, 16, 1); cfr. 8, 20.
[9] «I filosofi i quali in questa vita piena di affanni, con queste membra destinate alla morte, sotto il peso della carne corruttibile, hanno voluto essere autori e, per così dire, creatori (*conditores*) della propria felicità come se potessero raggiungerla e quasi averla in possesso con le proprie virtù, senza chiederla e sperare di attingerla dalla fonte della virtù, non hanno potuto affatto comprendere che Dio resisteva alla loro superbia» (*Ep.* 155, 1, 2); «Vi sono alcuni che pensano di potersi purificare con il loro proprio sforzo per contemplare Dio ed unirsi a lui; questa superbia è la loro peggiore immondezza... Il motivo della pretesa di costoro di purificarsi da se stessi è che alcuni di essi sono riusciti a sollevare la punta dello spirito al di sopra di ogni creatura e attingere, per quanto poco, la luce della immutabile verità; e poiché molti cristiani che vivono attualmente solo di fede non hanno potuto fare altrettanto, li deridono. Ma a chi è superbo, e per questo si vergogna di salire sulla nave, che giova intravedere da lontano la patria d'oltremare? Oppure che nuoce a chi è umile il non vederla per tanta distanza, se si trova dentro la nave che voga verso di essa e sulla quale il superbo si rifiuta di viaggiare?» (*De Trinitate* 4, 15, 20); cfr. *De Civitate Dei* 10, 3, 1; *Ep.* 155, 1, 4; *Ep.* 169, 1, 4.
[10] Riferendosi a Rom. 1, 18-23, scrive Agostino: «Nota che (Paolo) non li dice ignari della verità, ma colpevoli di aver soffocato la verità nell'ingiustizia. E poiché si affacciava all'animo la domanda donde

Rifiutando Gesù Cristo, la Verità nel suo umiliarsi salvifico, i filosofi pagani rifiutano l'iniziativa divina, la mediazione come dono e come grazia: la verità è così immobilizzata nella sua trascendenza, appunto priva di soggettività. La mediazione è opera umana o, tutt'al più, demoniaca; ovvero, la mediazione è, idolatricamente, ancora fittizia. Così l'anima platonica disprezza la corporeità, la temporalità, sino ad abbandonarla autonomamente: questo atto è astrazione dal limite creaturale, dalla croce del *nascondimento*, dalla umanamente intrascendibile sofferenza del *saeculum*, dell'esistenza e della storia [11]. Ma essendo l'anima platonica per natura superiore alla «differenza», essa *riconosce*, immanentizza in se stessa, pur se in una dimensione sovrastorica, trascendente, il divino: la mediazione è risolta, dissolta nell'identità della trascendenza dell'immanenza [12] (che, pur invertendo i termini, coincide con la immanenza della trascendenza realizzata dalla idolatria romana).

potesse esser venuta la conoscenza della verità a coloro ai quali Dio non aveva dato la legge, non tace nemmeno donde poterono averla dicendo che attraverso gli aspetti visibili della creazione erano giunti all'intelligenza delle proprietà invisibili del Creatore. In realtà, i grandi ingegni, se hanno persistito nel cercare, sono riusciti pure a trovare. Dove sta dunque l'empietà? Eccola: "Pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro vaneggiamenti". Vaneggiare è propriamente la malattia di coloro che ingannano se stessi credendosi qualcosa, mentre non sono nulla. Poi, ottenebrando se stessi con il tumore della superbia..., si sono allontanati da quella luce dell'immutabile verità e "si è ottenebrata la loro mente ottusa". Non una mente saggia, benché avessero conosciuto Dio, ma una mente ottusa, perché non lo glorificarono e non lo ringraziarono come Dio» (De Sp. et Litt. 12, 19); «Avendo infatti conosciuto Dio, avrebbero dovuto altresì riconoscere che soltanto Dio li aveva resi sapienti. Non avrebbero dovuto quindi attribuire a se stessi ciò che da se stessi non avevano, ma a colui dal quale tutto avevano ricevuto. E così, non avendogli reso grazie, diventarono stolti» (*Tr. in Ioh. Ev.* 14, 3).

11 «I filosofi..., contro le cui sottigliezze noi difendiamo la città di Dio, cioè la sua chiesa, credono di irridere sapientemente la nostra affermazione che la separazione dell'anima dal corpo si deve annoverare tra le pene inflitte da Dio. Evidentemente essi ritengono che la perfetta felicità dell'anima si possa conseguire quando, ormai spogliatasi completamente di tutto il corpo, è ritornata a Dio semplice, sola e, per così dire, nuda» (13, 16, 1).

12 «Voi avete dell'anima intellettuale, che è senz'altro l'anima umana, indubbiamente una considerazione così alta, da dire che possa essere consustanziale a quella mente che noi chiamiamo Figlio di Dio» (10, 29, 2). Cfr. 10, 31.



In tal senso, i «platonici» si riconoscono nei demòni, nella loro immortalità superba: mentre Cristo si nasconde nell'umiltà, nell'abbassamento della corporeità mortale (ma proprio così riesce ad essere vero Mediatore, partecipando e della eternità e della misera mortalità temporale) [13], i demòni, specchi della «riflessione» dei filosofi, si offrono come mediatori unicamente come realtà immortali, prossime, per la loro elevatezza («la distanza della loro dimora» 9, 18), al fulgore divino. Ma, ancora, la mediazione pagana è fittizia: in realtà, il filosofo scorge nel dèmone (demònio) se stesso potenziato ed esaltato, meta intermedia da raggiungere, prima della piena *claritas* divina: i dèmoni (demòni) sono quindi modelli di innalzamento superbo, di identità idolatrica, di dilatazione (del «gonfiarsi»), e non vera mediazione [14], vera redenzione, che è reale toglimento della differenza, in quanto sua piena assunzione, «per virtù di Dio»:

«I demòni sono chiamati così (poiché si tratta di un termine greco) dalla scienza. L'Apostolo, invece, sotto l'influsso dello Spirito Santo, dice: "La scienza gonfia, mentre la carità edifica", parole che, se rettamente intese, significano che la scienza giova soltanto quando è presente la carità; senza la carità, al contrario, essa gonfia, cioè si innalza ad una superbia di vuotissima ventosità (*in superbiam inanis-*

13 Il cristiano confessa, contrariamente alla sufficiente *claritas* dell'anima pagana, il *nascondimento* della propria anima: «Ma poiché la mente stessa, cui competono per natura ragione ed intelligenza, è indebolita da certi vizi oscuri e antichi, non solo per aderire a questa luce (la Verità) e per goderne, ma anche per poterne sopportare lo splendore, prima di tutto c'è bisogno che s'inizi e si purifichi nella fede, finché attraverso un graduale risanamento e rinnovamento non divenga capace di tanta felicità» (11, 2). Nella dialettica cristiana della *riconoscibilità*, in quanto reale mediazione, «la Verità stessa, Dio figlio di Dio, ha assunto l'umanità», cioè il *nascondimento*, che diviene, così, «ombra di Dio» che salva dalla *claritas* idolatrica; così, Cristo «non è mediatore in quanto Verbo, poiché questi, felice e immortale nel massimo grado, è ben lontano dagli esseri mortali infelici; è mediatore invece in quanto uomo» (9, 15, 2), mediatore in quanto si piega umilmente a sanare, donando se stesso, l'uomo «nascosto», nascondendo la *gloria*, la *claritas* della propria eternità. Cfr. 9, 15, 1; 9, 17; 10, 24.

14 Cfr. 8, 22; 9, 8-13; 9, 18; 10, 27.

*simae quasi ventositatis extollere*). Nei demòni dunque è presente la scienza senza carità; perciò essi sono talmente gonfi, cioè orgogliosi, da reclamare per sé, per quanto possono e presso coloro su cui ancora possono, gli onori divini e il culto religioso che sanno dovuto al vero Dio. Perciò quelle anime umane, gonfie di impura tracotanza (*elationis*), simili ai demòni nell'orgoglio, anziché nella scienza, non conoscono contro l'orgoglio dei demòni, del quale era meritatamente schiavo il genere umano, il potere della virtù di Dio che si è manifestata in Cristo» (9, 20).
Nel circolo della raffinata riflessione idolatrica, la fittizia mediazione demoniaca raggira, ancora, l'uomo [15]: i demòni non mediano, ma alienano, astraggono, smarriscono nella «*gloria vanitatis*» (6, Praefatio), nella «*vana scientia*» (10, 28), la «*cupido gloriae*» (18, 41, 1) dei filosofi: la verità filosofica si svela come demoniaca «*astutia vanitatis*» (12, 1, 2); il culmine della civiltà pagana precipita, innalzandosi nel vuoto: «Non a torto l'Apostolo si volge a ricordare con orrore coloro che, per il vizio già detto, leggeri e gonfi, quasi innalzatisi da se stessi nel vuoto, non potendosi ivi fermare, sono precipitati in basso senza più forze e sono andati a sbattere come su pietre negli idoli falsi» [16].
La filosofia pagana rovescia, quindi, la Verità in assurdità, la pienezza del Senso nel vuoto dell'idolo. I veri filosofi, allora, non sono i superbi sapienti, sottomessi ai demòni nella «città terrena», che deformano babelicamente l'unica Verità di Dio in una molteplicità contrastante di dottrine, *confusione* tra vero e falso [17], bensì gli umili redattori della Scrittura e i profeti: «Al contrario (della *Babilonia*

[15] Malgrado Agostino consideri i filosofi platonici come filosofi della trascendenza, non ha esitazioni a definirli «*philosophi huius saeculi*» (*Ep.* 155, 3, 9): essi vogliono uscire da questo secolo tramite ciò che è umano, secolare (la potenza di teoresi dell'anima); quindi ricadono nel secolo stesso, nella logica dell'immanenza, nella superbia del *saeculum*.
[16] *De Sp. et Litt.* 12, 19; cfr. *De Civitate Dei* 14, 28.
[17] «Dove si diceva qualche verità, era ugualmente possibile che si dicessero anche delle falsità; perciò non senza ragione quella città ricevette il nome simbolico di Babilonia! Babilonia infatti significa «confusione»... Né il diavolo, loro re (re dei filosofi), si preoccupa troppo degli errori opposti che li dividono, poiché egli li possiede ugualmente per le loro numerose e varie empietà» (18, 41,2); sul babelico contrapporsi delle scuole filosofiche, cfr. 19, 1-3.



filosofica) quella nazione, quel popolo, quella città, quello stato, quegli israeliti ai quali fu affidata la parola di Dio non misero mai sullo stesso piano, confondendoli, i falsi profeti con quelli veri; in piena concordia e senza alcun dissenso essi riconoscevano e ritenevano autentici gli autori delle Sacre Scritture. Questi per loro erano i filosofi, questi gli amanti della sapienza, i loro sapienti, i loro filosofi, i loro profeti, i loro maestri di rettitudine e di pietà. Tutti coloro che orientarono il loro pensiero e la loro vita secondo quegli autori, l'orientarono non secondo gli uomini, ma secondo Dio, che per loro tramite parlò, pensò e visse» (18, 41, 3).
Non coloro i quali «posseggono» Dio concettualmente, ma coloro che sono aperti al «possesso» di Dio, al «possesso» che è proprio di Dio, sono i veri filosofi. Essi sono strumenti di Dio, prestando la loro voce alla Parola di Dio — voce spesso silenziosa, interiore, nascosta —, il loro pensiero alla Verità di Dio, la loro esistenza alla Carità di Dio, al suo amore che unisce e salva nell'unico *Senso* trascendente [18]: in loro, Dio si rivela come Soggetto della redenzione, in loro Dio rivela se stesso: «parla, pensa, vive».

[18] «Serviti dunque della scienza come d'una macchina per innalzare l'edificio della carità che rimane in eterno anche quando la scienza sarà distrutta. La scienza è molto utile se serve solo allo scopo della carità, mentre per se stessa, priva di questo scopo, è provato che non solo è superflua, ma pure dannosa» (*Ep.* 55, 21, 39).

Capitolo sedicesimo

# La beatitudine idolatrica (studia partium pro individua caritate)

La città politica pagana usurpa a Dio anche la sua terza perfezione trinitaria: la *caritas*. Così, se l'affermata *aeternitas* di Roma era l'usurpazione dell'*Aeternitas* che è il Padre, se la *veritas* idolatrica e demoniaca dello stato pagano era l'usurpazione della *Veritas* che è il Figlio, la *caritas* che lo stato pagano si arroga come propria realizzazione è usurpazione dello Spirito Santo.
Ora lo Spirito è, per Agostino, «quello stesso amore che associa tutti gli angeli buoni e tutti i servi di Dio con il vincolo della santità e che ci unisce scambievolmente insieme, essi e noi, unendoci a lui che è al di sopra di noi»[1].
Lo Spirito è l'unità dell'amore — «*individua caritas*» —, è la santità, la piena realizzazione della volontà dell'uomo e delle sue energie morali, delle sue virtù, nell'eterna felicità della pace di Dio.
La superbia pagana — il voler essere *sicut dei*, senza Dio — si arroga, allora, la realizzazione «santa» dei valori degli uomini e della loro felicità nella pace «universale» e «giusta» della città politica idolatrica, di Roma.

[1] *De Trinitate* 8, 8, 12.



## a) Le virtù dei romani

«*Il contrario del peccato non è la virtù, ma la fede*»[1].

«È stata fatta dea anche la Virtù che, se fosse veramente tale, sarebbe stata preferibile a molte altre. Ma poiché non si tratta di una dea, bensì di un dono di Dio, essa venga richiesta a colui che unicamente può concederla, facendo scomparire tutta la schiera di falsi dei» (4, 20).
Per il cristiano, dunque, la virtù non è una prerogativa esclusivamente umana, ma un dono che l'uomo riceve da Dio; la virtù, quindi, quando è vera, non è un idolo, una creazione dell'uomo, ma essendo dono, χάρισμα, è grazia di Dio[2]; se quindi la virtù è il *recte vivere* che acquista la felicità[3], questo *recte vivere* è, per il cristiano, la fede: «Il sommo bene è la vita eterna e il sommo male la morte eterna. Per conseguire la prima e per evitare la seconda si deve vivere rettamente. Perciò sta scritto: "Il giusto vivrà per la sua fede", poiché noi non vediamo ancora il nostro bene e quindi è necessario cercarlo per credere, né questo vivere rettamente può venire a noi da noi stessi (*nobis ex nobis*), se non viene incontro, a quelli che credono in lui e lo pregano, colui che ha dato la fede, per la quale crediamo di avere bisogno del suo aiuto. Hanno voluto invece essere felici in questa vita e con incredibile vanità procurarsi da soli (*a se ipsis*) la felicità quanti cre-

[1] S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *op. cit.*, p. 664.
[2] «È convinzione unanime degli uomini autenticamente religiosi che nessuno, senza una vera pietà, cioè vero culto del vero Dio, possa ottenere una vera virtù... (I cristiani) attribuiscono unicamente alla grazia di Dio le virtù che possono manifestare in questa vita, poiché è lui che le ha concesse a chi ha voluto, ha creduto, ha implorato» (5, 19). «Solo i peccati separano l'uomo da Dio, e da essi non ci purifica in questa vita la nostra virtù, ma la divina misericordia, non per la nostra forza, ma per la sua indulgenza: poiché anche la virtù che reputiamo nostra, per quanto minima, ci è concessa per la bontà di Dio» (10, 22). «Non può esserci vera virtù senza vera giustizia, né può esserci vera giustizia se non si vive di fede» (*Contra Iulianum* 4, 3, 17). Dunque, «la virtù è la carità (l'amore che è grazia) mediante la quale si ama ciò che dev'essere amato» (*Ep.* 167, 4, 15); «In realtà l'amore di Dio è diffuso nei nostri cuori, non per mezzo nostro, ma dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Ep.* 140, 37, 85); cfr. *Contra Iulianum* 4, 3, 33.
[3] «La felicità è il premio della virtù» (4, 21).

dettero che il fine del bene e del male sia in questa vita» (19, 4, 1).
Seguendo l'identificazione paolina tra virtù, giustizia e fede, Agostino condanna le virtù dei pagani: queste, non fondandosi nella fede in Dio, non sono vere virtù; l'*amor sui* le anima, in quanto esse nascono dall'uomo per l'uomo: «*nobis ex nobis*», scrive Agostino, *sibi ex se*: le virtù dei pagani si risolvono ancora nel circolo dell'immanenza, dell'umanità senza Dio, esaltata nell'assolutizzazione, nella realizzazione, nella soddisfazione della propria volontà [4].
Ma l'uomo curvato su se stesso, non può che esperire il fallimento della sua vita morale; così, proprio alla dimostrazione dell'illusorietà delle virtù pagane, le quali trovano il fine e il premio dell'uomo nell'uomo stesso [5], è dedicato l'importante paragrafo 19, 4, 4 del *De Civitate Dei*: qui Agostino prende in esame le quattro virtù cardinali, fissate già da Platone come l'essenza del *recte vivere*: prudenza, ovvero sapere, temperanza, giustizia e fortezza [6]; ma,

[4] I pagani (e con loro i pelagiani che difendono la naturale bontà della volontà umana) pretendono che, «se vogliono essere virtuosi, lo sono senz'altro. In essi evidentemente troviamo la volontà e l'effetto della volontà. Cosa rimane alla grazia di Dio?» (*Contra Iulianum* 4, 3, 16). Nella virtù pagana troviamo, ancora, l'ansia di identità, l'«*appetitus unitatis et omnipotentiae*», la ricomposizione autonoma dell'infranto della stessa scissione interiore tra desiderio (o proposito) e quiete desiderata (realizzazione del proposito).

[5] «Le virtù che l'anima crede di avere e per le quali comanda al corpo e ai vizi, quale che sia il fine da conquistare e da possedere, se non sono riferite a Dio, sono anch'esse vizi, piuttosto che virtù. Benché in tal caso infatti qualcuno le consideri virtù vere ed oneste, quando sono riferite a se stesse e si ricercano proprio per se stesse, anche allora esse sono gonfie d'orgoglio e non debbono essere indicate come virtù, bensì come vizi» (19, 25). Così, riferendosi al pelagiano Giuliano, scrive Agostino: «Quantunque sia un uomo erudito, tu sei stato ingannato dall'apparenza di verità che hanno quei vizi. Essi sembrano confinanti e vicinissimi alle virtù, mentre in realtà sono tanto lontani da esse, quanto i vizi dalle virtù» (*Contra Iulianum* 4, 3, 20); cfr. *Ep.* 167, 2, 6.

[6] «"Il giusto vive di fede, questa fede opera per mezzo dell'amore", cosicché le virtù stesse con le quali si vive con prudenza, fortezza, temperanza e giustizia, si rapportano tutte alla fede; altrimenti non potranno essere vere virtù» (*De Trinitate* 13, 20, 26). In tal senso, se «la virtù non è altro che amare ciò che si deve amare (Dio), sceglierlo è prudenza, non esserne distaccati da nessuna molestia è fortezza, da nessuna lusinga è temperanza, da nessun sentimento di superbia è giustizia» (*Ep.* 155, 4, 13).



per Agostino, queste virtù, se colte in loro stesse come «autonomizzate», indipendenti da Dio, si rivelano in loro stesse contraddittorie, franando ad un'attenta analisi filosofica: le virtù dei pagani si svelano, allora, come meri coprimenti del *nascondimento*, della miseria esistenziale e morale; il *riconoscimento*, dunque, si svela, ancora, nascondimento illusorio del *nascondimento*. Ma procediamo all'analisi delle singole virtù:
«La virtù che è chiamata prudenza non discerne con tutta la sua attenzione i beni dai mali, perché nessun errore s'insinui nella ricerca degli uni e nella fuga degli altri? Per questo motivo essa attesta che noi siamo in mezzo ai mali, o che i mali sono dentro di noi. La prudenza infatti insegna che è male acconsentire al peccato e che è bene non acconsentire alla passione per il peccato» (19, 4, 4).
La prudenza, proprio in quanto virtù della previsione e dell'attenzione morale, evidenzia la presenza di un pericolo; il sapere è quindi la precauzione nell'evitare il pericolo del male, che, però, viene circolarmente richiamato come inestirpabile: se la prudenza rimane una virtù dell'uomo, essa presuppone il permanere dell'uomo nel(la possibilità del) male.
Ragionamento analogo conduce Agostino a proposito della temperanza, la virtù dell'equilibrio interiore: «Quel male al quale la prudenza ci insegna a non acconsentire, e la temperanza ci mette in condizione di riuscirvi, non è eliminato da questa vita dalla prudenza, né dalla temperanza» (*ibidem*).
Proprio perché esiste «una guerra intestina» (19, 4, 3), ineliminabile in quest'esistenza temporale, è necessario sforzarsi di realizzare un irrealizzabile equilibrio interiore.
«La giustizia poi, a cui spetta di attribuire a ciascuno il suo — per cui nell'uomo stesso si determina un giusto ordine naturale, in cui l'anima si sottomette a Dio, la carne all'anima e perciò l'anima e la carne si sottomettono a Dio —, non dimostra di essere tuttora impegnata in questo compito, piuttosto che riposare in esso come una meta? L'anima infatti è tanto meno sottomessa a Dio, quanto meno pensa a lui, e la carne tanto meno sottomessa all'anima, quanto più nutre desideri contrari allo spirito. Finché perciò perdura in noi questa malattia, questo morbo, questa debolezza, come oseremmo dire d'essere già salvi e, se ancora non lo siamo, di possedere già la felicità ultima?» (19, 4, 4).

Il desiderio di giustizia si scontra con le disarmonie proprie dell'esistenza alienata dell'uomo nel *saeculum*: se, infatti, la giustizia è, ciceronianamente, «dare a ciascuno il suo» (rispettare, cioè, un ordine armonico preesistente, comporsi in un'identità ontologica ed assiologica), la difficoltà della sua realizzazione naufraga, infine, sull'esperienza della differenza, che si manifesta nella resistenza del corpo ad entrare nell'ordine che lo vuole sottomesso all'anima, nell'alienazione dell'uomo da Dio, non riconosciuto come assoluto principio, Fondamento della stessa giustizia:
«La giustizia è la virtù che riconosce a ciascuno il suo. Quale giustizia dunque è quella dell'uomo che sottrae l'uomo stesso al vero Dio e lo sottomette a demòni immondi? È proprio questo riconoscere a ciascuno il suo? Chi toglie un campo a chi l'aveva comprato e lo consegna a chi non poteva vantarvi nessun diritto, è ingiusto; è forse giusto allora colui che si sottrae al potere di Dio che lo creò, e si pone al servizio degli spiriti del male?» (19, 21, 1).
Soltanto l'umile riconoscimento della propria dipendenza da Dio può dunque fondare la giustizia:
«L'anima che serve Dio, quindi, comanda rettamente al corpo, e la ragione, che nell'anima è sottomessa al Signore Dio, comanda rettamente ai vizi. Perciò quando l'uomo non serve Dio, quale giustizia si può pensare di trovare in lui, dal momento che, non essendo sottomesso a Dio, l'anima non può assolutamente comandare in modo giusto al corpo e la ragione umana ai vizi?» (19, 21, 2)[7].
Il pagano, quindi, non potrà certo dirsi giusto, né salvo, né in possesso della felicità ultima, del sommo bene; e per gli stessi cristiani, la realizzazione piena della giustizia è rinviata al futuro escatologico: l'esistenza rimane, quindi, inquieta per il cristiano, disperata, in fondo, per il pagano.
«La virtù a cui si dà il nome di fortezza, benché associata a qualsiasi forma di sapienza, attesta nel modo più evidente i mali dell'uomo, che ha indotto a sopportare nella pazienza» (19, 4, 4): la fortezza non può essere l'illusorio titanico eroismo pagano, ma soltanto la paziente accettazione dei dolori dell'esistenza, delle inestirpabili passioni.
Infatti, contro la concezione stoica della vita morale, per

---

7 «Quanti vogliono crearsi una propria giustizia non conoscono questa giustizia di Dio, frutto della grazia e non di meriti, e perciò non si sottomettono alla giustizia di Dio, che è Cristo» (21, 24, 5); cfr. 21, 16.



Agostino le *perturbationes* non sono affatto un rivestimento estrinseco che si possa eliminare; esse sono indissolubilmente connesse con la nostra esistenza, dopo il peccato: ogni uomo subisce, *in hoc saeculo*, queste *perturbationes*, tanto che lo stesso Cristo desiderò, godette, temette, si rattristò, patì (14, 9, 3). Non dobbiamo pertanto considerare le *perturbationes* come vizi — come facevano i filosofi pagani —, bensì come pene, come *nascondimento* che ci deriva dal peccato da tutti commesso in Adamo. L'uomo, alienato da Dio, non può che patire e soffrire, esperendo la propria finitezza. Allora, ogni autonomia, ogni apatia, se cercata *in hoc saeculo*, è un voler essere felici senza Dio, è un atto di superbia, questa sì veramente viziosa: «E se la città (terrena) raccoglie alcuni cittadini che sembrano avere un freno in questi impulsi e riuscire quasi a moderarli, essi sono talmente orgogliosi e sprezzanti nella loro empietà che per ciò stesso in loro la presunzione è tanto più grave quanto minori sono i dolori. Se poi qualcun altro, con una vanità tanto più smisurata quanto più rara, ama questo atteggiamento in se stesso, al punto da non lasciarsi inorgoglire, né turbare, né piegare, né vacillare da alcuna passione, costui perde davvero ogni umanità, piuttosto che raggiungere la vera serenità. La rettitudine di qualcosa infatti non dipende dalla sua rigidità, né la sua salute dall'indifferenza» (14, 9, 6)[8].
Invece, nel dare un senso al proprio dolore e alla propria angoscia, nel riporre il proprio desiderio nell'umile speranza nella grazia di Dio e nell'attendere le gioie eterne nella fede[9], non amando le letizie temporali, l'accettazione delle quattro passioni fondamentali (desiderio, timore, letizia, tristezza)[10] diviene segno dell'atteggiamento del cristiano; in tal senso, sarà la volontà, l'*amor* che guida

---

8 Cfr. *Tr. in Ioh. Ev.* 60, 3.
9 «Come dunque siamo stati salvati nella speranza, così siamo divenuti felici nella speranza; come non è ancora presente la nostra salvezza, così non lo è la felicità, che attendiamo nel futuro con perseveranza. Siamo infatti in mezzo ai mali che dobbiamo tollerare nella pazienza, sino a quando raggiungeremo quei beni che ci procureranno gioie ineffabili e non ci faranno più sopportare niente. Tale salvezza che si conseguirà nel mondo futuro sarà anche la felicità suprema» (19, 4, 5).
10 Cfr. 14, 5.

queste passioni, a qualificarle negativamente o positivamente[11].

Proprio nel loro necessario coesistere con le passioni, le quattro virtù cardinali invece di esprimere la assolutezza, la divina autosufficienza dell'uomo, la sua imperturbabile autonomia morale, ne evidenziano dunque la miseria esistenziale; soltanto la fallace superbia dei filosofi pagani, dei cittadini di *Babilonia*, può mascherare come felice questa *via crucis* della volontà umana[12]:

«Perché non ammettere l'infelicità della vita, spezzando la durezza del proprio orgoglio?» (19, 4, 4)[13].

Soltanto nell'eternità della partecipazione a Dio, invece, le quattro virtù cardinali, doni di Dio, si realizzeranno pienamente, trasfigurandosi in una pace piena e beata: l'uomo vedrà la stessa Verità, realizzerà il perfetto equilibrio interiore e l'armonico temperarsi di anima e corpo, si riconoscerà nel giusto ordine di Dio e starà saldo e sicuro della sua felicità[14].

Proprio di fronte all'impossibilità di realizzare la piena felicità *in hoc saeculo*, molti pagani, guidati da una «fortezza omicida» (19, 4, 5), hanno preferito scegliere, di fronte all'esperienza dell'assoluto *nascondimento* dell'esistenza, di

---

[11] Cfr. 14, 6 e 14, 8, 3.

[12] «Questi filosofi non vogliono credere a questa felicità (quella escatologica ed eterna della *civitas Dei*), perché non la vedono, e si sforzano di fabbricarsene una assolutamente falsa, grazie ad una virtù che è tanto più orgogliosa, quanto più è menzognera» (19, 4, 5). Indicativo di questa superba edificazione del proprio valore morale è un brano di Cicerone: «La virtù stessa sussiste nell'uomo e nella divinità, e al di fuori di esse in nessun'altra specie; ché la virtù altro non è se non la natura stessa condotta al culmine della perfezione; essa è dunque una somiglianza tra uomo e Dio» (CICERONE, *De Legibus* 1, 8, 24); la virtù pagana è, quindi, autodivinizzazione, usurpazione della assolutezza della Carità, dello Spirito.

[13] «Così insensata è la superbia di questi uomini, i quali ritengono di possedere in questa vita il fine del bene e di darsi da soli la felicità, che anche quando il loro sapiente, quello che descrivono con sorprendente vanità, diventi cieco, sordo, muto, debilitato nelle membra e afflitto dai dolori e, se si può dire o pensare qualcos'altro di quei mali, vada a finire in quel male che lo costringe a darsi la morte, non si vergognano di definire felice la vita che si è costituita in mezzo a questi mali. Questa sarebbe la vita beata, che ricerca l'aiuto della morte per essere interrotta! Se è davvero beata, si perseveri in essa!» (19, 4, 4).

[14] Cfr. 22, 30, 1.



darsi la morte, nell'estrema illusione di decidere liberamente di loro stessi. Ma il suicidio è il più perverso *riconoscimento*, il piú «contorto» tentativo di negare Dio nell'affermazione della propria assolutezza, del proprio posTsesso di se stesso. Inoltre, questa «imitazione» perversa è anche una parodia, un raggirarsi: per raggiungere la piena autonomia, l'incommutabilità, l'imperturbabilità, per non patire nell'umiliazione del *saeculum*, l'uomo annulla se stesso. Dunque, la «fortezza» pagana si rovescia, come tragica ritorsione, nel suo opposto: nella debolezza, nell'incapacità di sopportare lo smarrimento e la miseria esistenziale[15], nell'assoluta impotenza della morte. Proprio per questa perversa ed autodistruttiva esaltazione, mai il suicidio può essere considerato un atto virtuoso; eppure, esso rimane, da Lucrezia (1, 19) a Catone (1, 24 e 19, 4, 4), una delle «virtù dei romani» più ammirate e celebrate.

Tutte le grandi «virtù dei romani» conservano, infatti, questa ambiguità: da una parte, esse sono viziose e superbe, rovesciandosi nel loro contrario; dall'altra, almeno da un punto di vista umano, conservano quello che possiamo definire un fascino sinistro[16]. Esse affermano, infatti, pur se con un *amor* perverso, la superiorità della volontà e della libertà dell'uomo sulle circostanze, la sua abnegazione, il suo tendere, con tutta la forza dell'animo, ad una meta, senza deflettere da essa.

---

[15] Cfr. 19, 4, 4.

[16] Lo stesso Agostino confessa la sua umana (naturale, non cristiana) ammirazione per «le virtù dei romani»: «Questi personaggi, a parte il culto prestato a Dio, a proposito del quale sbagliarono adorando false divinità che dovevano essere adorate come stabilivano le leggi statali, e servendo le creature anziché il Creatore, per tutta la restante condotta della vita sono giustamente proposti a modelli da imitare per la parsimonia, la continenza, la castità, la sobrietà, il disprezzo della morte affrontata per salvare la patria, per la fedeltà alla parola data non solo verso i concittadini ma anche verso i nemici. Purtroppo tutte queste virtù, quando non sono riferite al fine della retta e vera pietà, ma al vano fasto della lode e della gloria umana, si svuotano, per così dire, da se stesse e diventano sterili. Cionondimeno, per una certa inclinazione naturale, ci piacciono tanto che vorremmo che le persone fornite di tali virtù fossero, singolarmente o insieme con tutte le altre, liberate dai tormenti dell'inferno, se il sentimento umano e la giustizia del Creatore non fossero in contrasto tra loro» (*Ep.* 164, 2, 4); interessantissimo è questo continuo oscillare tra la sincera ammirazione e la decisa condanna.

Ma quella che sembra virtù, non è che un vizio nascosto, cui si subordinano tutti gli altri vizi:
«Per onore, gloria umana, considerazione, (i romani) si dedicarono alla patria; in essa ricercarono tale gloria, senza esitare ad anteporre alla propria salvezza quella della patria, riuscendo a contenere la brama del denaro e molti altri vizi a favore di quest'unico vizio che è l'amore della gloria» (5, 13). In tal senso, «non è raro il caso in cui evidentemente i vizi più manifesti sono vinti da altri vizi nascosti, che si considerano virtù, nei quali invece regna la superbia ed un autocompiacimento rovinoso ed altero» (21, 16); la gloria, la *claritas* secolare, la grande virtù, il grande valore romano, proprio perché alternativa alla vera *claritas* divina, non è che un vizio: il *riconoscimento* che nasconde la propria perversità [17].
Nondimeno, «quanti non tengono a freno le loro passioni più ignobili con fede devota, invocando lo Spirito Santo ed amando la bellezza intellegibile, è bene almeno che lo facciano per desiderio di gloria e di umana considerazione; non saranno santi, ma certo sono meno condannabili (*minus turpes*)» (5, 13). Così, in 5, 15, Agostino rileva come i romani siano stati premiati da Dio «per quelle loro nobili qualità, cioè per quelle virtù tramite le quali cercavano di conseguire una gloria perfetta».
Agostino può ora chiamare «virtù» quelli che prima definiva «vizi» considerando queste virtù in senso soltanto relativo, su un piano ontologico ed etico (nel senso di una morale naturale) insieme, che può sussistere anche indipendentemente dalla scelta esistenziale e religiosa, dal piano assiologico (ove giustizia è, per Agostino, il vivere di fede); il primo è il piano naturale: pur se *cives terreni*, i romani realizzano, naturalmente, un bene relativo: la pace romana; questo bene difendono con le loro naturali virtù, per la gloria della loro città, e per la propria, dominano pas-

[17] «Non ritengo che possa risultare decorosa l'immagine in cui le virtù siano al servizio della gloria umana. È vero che la gloria non è una voluttuosa regina; tuttavia è pur sempre gonfia e sostanzialmente inconsistente. Non è degno che le siano sottomesse la fermezza e la stabilità delle virtù, in modo che quanto la prudenza provvede, la giustizia distribuisce, la fortezza sopporta e la temperanza modera, serva unicamente al piacere dell'uomo e al conseguimento di una gloria vanitosa» (5, 20).



sioni naturalmente più turpi e vergognose, perché più bestiali.
In questo senso è da interpretare il celebre e discusso «elogio romano»:
«Questa deve essere la tua aspirazione, o encomiabile animo romano, progenie dei Regolo, degli Scevola, degli Scipioni, dei Fabrizi. A questo devi aspirare, distinguendolo dalla ignobile vanità e dalla subdola malvagità dei demòni. Se in te emerge una natura in qualche modo degna di approvazione, essa può essere purificata e perfezionata solo nella autentica pietà» (2, 29, 1). Come Platone ha portato a perfezione le possibilità naturali della conoscenza umana, così alcuni romani portano a perfezione le possibilità naturali dell'agire umano [18]; ma questo ambito naturale deve poi determinarsi assiologicamente [19] o nell'assolutizzazione della virtù, che quindi si rovescia in vizio, o nella giusta subordinazione di essa a Dio, nel suo realizzarsi nella fede, «nella autentica pietà», inveramento della virtù naturale.
Le virtù dei romani, quindi, naturalmente buone, «lodabili», sono segno delle stesse virtù cristiane: esse manifestano una natura che tende alla pienezza della vita morale, senza però poterla fondare in se stessa, senza poterla raggiungere; rivelano la naturale tensione dell'uomo verso il Sommo Bene, ma anche l'annullarsi proprio del loro ripie-

[18] Cfr. l'interessante articolo di E. Von Ivanka, *Römische Ideologie in der «Civitas Dei»*, in Augustinus Magister, Paris 1954, III, pp. 411-417.
[19] «Le virtù debbono essere distinte dai vizi non per i loro compiti, ma per il fine. Il compito è quello che si deve fare, il fine è quello per cui lo si deve fare. Se un uomo fa qualcosa che apparentemente non sembra peccato, si dovrà convincere che è peccato se non lo fa per il fine per il quale lo si deve fare. Non ponendo attenzione a tutto questo, hai separato (Agostino si rivolge a Giuliano) il fine dai compiti ed hai finito per chiamare vere virtù i compiti senza il fine» (*Contra Iulianum* 4, 3, 21); «A tutti costoro che hanno dimostrato alla patria terrena un amore profano ed hanno servito con virtù civile, non vera, ma simile alla vera, i demòni o la gloria umana, a tutti costoro, voglio dire, ai vari Fabrizio, Regolo, Fabio, Scipione, Camillo ed a tutti gli altri... preparerete forse un luogo intermedio tra la perdizione e il regno dei cieli, dove non siano nel tormento ma in una gioia eterna, essi che non sono piaciuti a Dio, al quale è impossibile piacere senza la fede, che non hanno avuto mai né nelle opere né nel cuore?... In loro non c'era la vera giustizia, lo ripeto, perché le azioni si giudicano dal fine e non semplicemente dagli atti» (*Ibidem*, 4, 3, 26).

garsi su se stesse, come parodie della somma Virtù, della grazia, che è il dono dello Spirito[20].
D'altra parte, proprio in questa perversa e vana parodia, la natura riflette, pur se in uno specchio infranto, la perfezione del dono dello Spirito, mostrandolo, nella propria infelice deformazione, come vera beata ricomposizione dell'infranto[21].

[20] «I pagani, che non hanno la legge, ossia la legge di Dio, per natura agiscono secondo la legge... Se compiono le opere della legge seguendo la natura... ma sono privi della grazia del Cristo, che mai gioveranno a loro le scuse della coscienza nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini se non forse a farli punire con più mitezza?» (*De Sp. et Litt.* 28, 48); cfr. *Contra Iulianum* 4, 3, 25. «Ma per quanto si approvi e si esalti quella virtù che senza una vera pietà si mette al servizio della gloria umana, essa non può paragonarsi neppure ai primi passi dei santi, la cui presenza è riposta nella grazia e nella misericordia del vero Dio» (*De Civitate Dei* 5, 19).
[21] Indicativa, a proposito, l'apertura del XIX libro, dedicato al confronto con i pagani sul Sommo Bene: «D'ora innanzi credo che si debba trattare dei fini propri di entrambe le città, quella terrena e quella celeste. Prima però si debbono presentare... le argomentazioni con cui i mortali si sono affannati per procurarsi una felicità nelle miserie di questa vita; così può risplendere, oltre che per l'autorità divina, anche per l'esercizio della ragione, a cui possiamo ricorrere dinanzi agli infedeli, la differenza tra la nostra speranza, che proviene da Dio, e la loro vanità, e quale sia l'autentica felicità» (19, 1, 1). Per approfondire le questioni trattate in questo paragrafo, cfr. J. Wang Tch'ang-Tche, *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris 1938.



### b) La «pax romana»

Il frutto (apparentemente) glorioso degli sforzi, delle naturali virtù romane, è la pace secolare della città terrena, usurpazione della beata Carità, dell'unione sociale eterna e vera della città celeste. Ma questa pace, come abbiamo già rilevato a proposito del crollo della torre babelica, nel suo ergersi come valore assoluto, frana:
«La città terrena, che non sarà eterna..., ha qui il suo bene, cui partecipa e dal quale trae tutta quella letizia che si può trarre da queste realtà. E poiché questo bene non è in grado di togliere ogni angustia a quanti lo inseguono, questa città il più delle volte è in lotta con se stessa con contese, guerre e conflitti, sempre alla ricerca di vittorie che sono o funestate o sicuramente di breve durata. Infatti, quale che sia la parte che è insorta a combattere contro l'altra, essa pretende di essere dominatrice di popoli, mentre è schiava dei vizi e diventa apportatrice di morte la vittoria che ne eccita l'orgoglio; è invece semplicemente destinata alla morte se, riflettendo sulla propria condizione e sul declino di ogni realtà, trae più afflizione dalle avversità che possono accadere che orgoglio nella prosperità presente. Infatti essa non potrà continuare per molto a comandare su quelli che, vincendo, era riuscita a soggiogare» (15, 4).
La pace terrena, «frutto del travaglio della guerra» (*ibidem*), realizza dunque un ordine soltanto apparente, perché fondato sulla fluida instabilità del *saeculum*[1], e non sull'immutabilità del Bene assoluto; così, contraddittoriamente, la pace terrena si frantuma in se stessa negli interessi ostili delle parti — «*studia partium*» —, in quanto alienata dall'unica Carità dello Spirito[2]; così, le fulgide vittorie sulle quali è edificata si rovesciano nel precipitare nella definitiva sconfitta della morte.
Come può, infatti, esistere pace o stato pacificato senza

[1] Esaminando la storia umana, e il mare del *saeculum* in generale, Agostino ricorda «quante guerre, con tante vicissitudini e lutti disastrosi, hanno affrontato gli antichi romani, e che pure tutta quanta la terra, simile ad un mare tempestoso, è sconvolta dalla furia di questi mali» (5, 22).
[2] La città terrena è, infatti, caratterizzata, contrariamente all'«obbedienza della carità nella perfetta concordia» (15, 3) della città celeste, dall'«amore della propria e in certo senso privata volontà» (*ibidem*).

l'armonia della giustizia? Cicerone stesso riconosce «che uno stato non può reggersi (non può quindi trovare in sé la propria pace) senza la giustizia» (19, 21, 1); ma se giustizia è, come abbiamo già visto, «rendere a ciascuno il suo», lo stato pagano idolatra, che si sottrae a Dio, non può essere giusto: così, tutti gli imperi pagani non sono che «*magna latrocinia*»[3] (4, 4); essi sono, quindi, disarmonici, condannati all'inquietudine perpetua proprio dal loro misconoscere la *Quies* divina. Lo stato che vuole *riconoscere* in se stesso, possedere la pace secolare e terrena, è uno stato che non può che esperire la ritorsione contro se stesso dell'invidia e della brama di «possessio» che lo ha costituito[4]. È quindi legittima la pretesa realizzazione romana di una gloriosa pace universale?

«Vorrei un po' domandare secondo quale principio e quale saggezza essi (i romani) vogliono gloriarsi della estensione e della grandezza dell'impero, quando non possono presentare come felici gli uomini che costantemente sono in mezzo a disastri bellici, tra il sangue di concittadini o di nemici — ma pur sempre sangue umano —, in preda ad un'oscura angoscia e ad una sanguinaria passione, onde procurarsi una gioia che abbia lo splendore e insieme la fragilità del vetro, di cui si tema l'improvvisa rottura»[5] (4, 3). L'idolo della divina e beata identità secolare si rivela, ancora una volta, come un'astrazione dal *nascondimento* esistenziale, che è *distrazione* dannatrice: il singolo è risucchiato nell'indifferente e alienante oggettività di una pace che non lo comprende; la pace romana è, quindi, asservimento all'idolo edificato, così come è asservimento ai demòni l'attribuzione de «l'estensione e della durata dell'impero romano a quegli dèi» (*ibidem*), così come è asservimento quello che Roma impone ai popoli vinti[6]: ciò che Roma impone, quindi, Roma è circolarmente costretta a subire; così, se Roma cercava di edificare un *asylum* dal *nascondimento* del *saeculum*, un rimedio alla fragilità dell'esistenza, lo stato edificato come saldo e durevole esperimenta la sua fragilità e la infelice pochezza del suo splendore[7].

La storia romana si svela, così, al di sotto della fittizia apparenza del mito, come una storia di sfruttamento e di oppressione, sempre funestata da lotte interne ed esterne: «*studia partium*»[8]. Come si può, dunque, riporre in questa pace il fine della vita morale, del desiderio di felicità e di quiete degli uomini?

«Chiunque spera un bene così grande in questo secolo e su questa terra, si comporta davvero come uno sciocco; potrà pensare qualcuno che esso si sia compiuto nella pace del regno di Salomone? La Scrittura esalta quella pace

---

[3] «Una volta che si è rinunciato alla giustizia, che cosa sono gli stati, se non dei grandi latrocini? Anche i malfattori, del resto, non formano dei piccoli stati? Si tratta infatti di un gruppo di uomini comandati da un capo, tenuti assieme da un patto comune e che si spartiscono un bottino secondo una legge tacita. Se questo male si allarga sempre più a uomini scellerati, se occupa una regione, fissa una sede, conquista città e soggioga popoli, assume più apertamente il nome di regno, che non gli viene dalla rinuncia alla cupidigia, ma dal conseguimento dell'impunità» (4, 4); evidente è la critica all'imperialismo romano: «Ebbene, il portare la guerra ai popoli confinanti e di qui passare a nuove conquiste, il calpestare e sottomettere popoli inoffensivi unicamene per brama di potere, come può chiamarsi se non un grande latrocinio?» (4, 6).

[4] Cfr. 4, 15.

[5] Ricorrente è l'argomento che oppone l'umile ma quieta modestia del piccolo stato, all'inquieta e autodistruttiva brama di dominio del grande regno imperialistico: «Roma aveva già soggiogato l'Africa e la Grecia, allargando il suo impero anche alle altri parti del mondo, e non riuscendo più a sorreggersi, in certo qual modo crollava sotto il peso della sua grandezza» (18, 45, 3). Cfr. 3, 10 (l'opposizione tra il corpo piccolo e sano, e quello gigantesco e malato); 4, 3 (la opposizione tra il ricco inquieto e in perenne lotta, e l'uomo modesto e tranquillo); 4, 15 (l'opposizione tra l'espandersi in mezzo all'odio e alla guerra, e la concordia di piccoli regni costantemente rispettosi gli uni degli altri).

[6] Cfr. 1, 30.

[7] «In ogni modo tralascio di domandarmi quale società abbia costruito Romolo, i cui membri egli si impegnò ad allontanare dalla loro vita precedente, inserendoli in una comunità civile, liberandoli dalle pene meritate, per paura delle quali erano spinti a crimini ancora più grandi, perché finalmente vivessero una vita umana più pacifica. Mi preme invece affermare che lo stesso impero romano, ormai grande, esteso a molti popoli e temibile per altri, incontrò delle avversità, provò grandi timori, arrivò ad una repressione non senza enormi sforzi per evitare una terribile disfatta, quando pochissimi gladiatori... allestirono un grande esercito e alla testa di tre condottieri devastarono con incredibile crudeltà moltissime zone d'Italia» (4, 5).

[8] «La pace misurò con la guerra la propria crudeltà e vinse» (3, 28); le continue guerre civili hanno funestato la storia romana quanto le guerre d'espansione; lo stesso Augusto, miticamente esaltato come il grande instauratore della pace, «combatté molte guerre civili» (3, 30); cfr. 3, 21; 3, 23; 3, 28-29; 4, 5; 18, 45, 3; cfr. V. P. PASCHOUD, *op. cit.*, p. 258.

solo come immagine del futuro... Evitiamo perciò di credere che oggetto della promessa sia il tempo di Salomone, e meno ancora i tempi di qualsiasi altro re, poiché nessuno di essi ebbe un periodo di pace uguale al suo. Mai quel popolo poté mantenere il suo regno nella certezza assoluta di non essere sottomesso dai nemici, poiché nella grande mutabilità che caratterizza le realtà terrene a nessun popolo è mai concessa la sicurezza contro eventuali attacchi dei nemici. Dunque quel luogo in cui si promette una dimora pacifica e sicura è eterno e spetta a coloro che vivono eternamente nella madre libera Gerusalemme, dove sarà il vero popolo d'Israele, il cui nome significa "che vede Dio"» (17, 13).

La *civitas Dei* dona, dunque, ciò che Roma e l'intera *civitas terrena* hanno cercato inutilmente di instaurare: una pace perfetta, che realizza l'unità beata della società nella giustizia e nella reciproca carità[9]. L'immagine idolatrica della perfezione divina, «*ombra*» (5, 17, 2) della eterna beatitudine dello «*asylum*» celeste, è come un'invocazione alla *civitas Dei*, ma ripiegata su se stessa, nascosta sotto il *riconoscimento* idolatrico. Di fronte all'idolo, quindi, risplende il Modello oggetto della speranza della *civitas Dei peregrina*: la Trinità: «Là riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Questo sarà alla fine e non avrà fine! Quale altro è il nostro fine, se non arrivare al regno che non ha fine?» (22, 30, 5)[10].

---

[9] «Bisogna passare dall'antica alla nuova Mizpa, cioè dall'intenzione per la quale nel regno della carne ci si aspettava una falsa felicità della carne, all'intenzione per la quale, attraverso la nuova alleanza, si attende nel regno dei cieli la felicità spirituale più vera» (17, 7, 4); cfr. 17, 6, 1-2. La pace della *civitas Dei* è, quindi, inveramento del desiderio frustrato pagano e romano: «In questo luogo di debolezza, in questi giorni di iniquità, non è inutile preoccuparsi di ricercare con desiderio più ardente quella sicurezza in cui è la pace più piena e più certa. Qui saranno i doni naturali, che il Creatore di tutte le nature ha donato alla nostra natura; e non solo saranno beni, ma saranno anche eterni... Qui saranno le virtù, non più in lotta contro i vizi o i mali, ma possedendo come premio per la vittoria quella pace eterna che nessun avversario potrà più turbare. Lì sarà la felicità finale, il fine della perfezione, che non avrà la distruzione della fine. Ora dunque ci chiamiamo felici quando abbiamo la pace, per quel che è possibile possedere in una vita buona; ma questa felicità, confrontata con quella che noi chiamiamo finale, si rivela piuttosto una infelicità» (19, 10). Cfr. 22, 30, 1 e 4; *Tr. in Ioh. Ev.* 77, 3-5.

[10] Ulteriori spunti sul tema trattato in questo paragrafo sono in F. G. Maier, *op. cit.*, cap. XI: Pax romana und pax caelestis, pp. 182-198.



Appendice 1

# Il patriottismo romano di Agostino

Tentando un bilancio finale dell'atteggiamento agostiniano nei confronti di Roma, è opportuno affrontare la dibattuta questione del patriottismo romano di Agostino; a proposito, è possibile distinguere due linee interpretative, completamente divergenti.

La prima è quella propria di P. Gerosa (cfr. *S. Agostino e l'imperialismo romano*, in Miscellanea Agostiniana, II, Roma 1931, pp. 977-1040), di H. Von Campenhausen (cfr. *Augustin und der Fall von Rom*, in Universitas, 1947, II, pp. 257-268), di W. Kamlah (cfr. *op. cit.*), di F. G. Maier (cfr. *op. cit*)., di V. Loi (cfr. *La polemica antiromana nelle opere di sant'Agostino*): essa sostiene, pur se con diverse accentuazioni al suo interno, la identificazione tra Roma e *civitas terrena*, quindi la dipendenza dell'imperialismo romano dalla stessa *civitas diaboli*.

La seconda linea interpretativa è quella propria di O. Schilling (cfr. *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg im Breisgau, 1914; *Die Staatslehre des hl. Augustinus nach «De Civitate Dei»*, in Aurelius Augustinus, Köln 1930, pp. 301-313), di P. Batiffol (cfr. *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris 1920, in particolare pp. 338-339), di J. N. Figgis (*op. cit.*), di G. Combès (cfr. *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris 1927, in particolare p. 464) e di J. Straub, (cfr. *op. cit.*): essa evidenzia, piuttosto, l'atteggiamento positivo di Agostino, nel suo approccio al passato romano, sì difettivo, ma pur sempre lodato per la sua grandezza e nobiltà naturale, per poter poi salvaguardare la positività dello stato, che non può indubbiamente essere confuso, nella sua necessaria funzione ontologica, con la *civitas terrena*.

Nel prendere posizione nei confronti di queste due contrastanti interpretazioni, condivido appieno il giudizio di Paschoud, che ha scritto l'opera più equilibrata ed esauriente sull'argomento: «La verità si trova senza alcun dubbio tra la posizione di Campenhausen-Kamlah-Maier e la posizione di Combés-Straub; quanto a me, io la situerei più vicina ai primi che ai secondi» (V. P. Paschoud, *op. cit.*, p. 275).
In tal senso, è necessario in primo luogo rilevare il distacco agostiniano nei confronti di qualsiasi patriottismo romano, pur non condannando lo stato in se stesso come diabolico; scrive Paschoud: «Agostino resta indifferente nei riguardi di Roma, verso la città materiale e verso l'idea, verso la storia romana, verso le idee nazionalistiche; condanna l'imperialismo e la teologia politica in tutte le sue forme, rifiuta il ruolo provvidenziale dell'impero creatore della pace, la missione escatologica di Roma» (V. P. Paschoud, *op. cit.*, p. 263); per Agostino Roma è, come ho cercato di dimostrare, imitazione perversa di Dio, della Trinità: in lei domina la superbia e, pertanto, Agostino non può che condannare l'intera civiltà romana come terrena, frutto del dominio e dell'inganno demoniaco.
Agostino, in quanto cristiano, cittadino della *civitas Dei*, afferma la sua assoluta estraneità rispetto alla patria naturale romana (solo la città della grazia è patria: «Oh, quanto è dolce quell'unica patria, davvero unica patria, sola patria! Al di fuori di essa, tutto quanto abbiamo è esilio» (*En. in ps.* 61, 7); cfr. *En. in ps.* 64, 6, con la sua distinzione tra la città nella quale si nasce e quella nella quale la grazia rigenera, facendo abbandonare la prima) e la sua recisa condanna nei confronti del passato pagano (penso alla più volte rilevata antitesi tra il *nos*, riferito ai cristiani, e il *vos*, con il quale Agostino esprime tutta la sua distanza dai modelli religiosi, culturali, etici, politici, del mondo romano), così come è evidente il distacco (appena velato da considerazioni tattico-apologetiche (difendere il cristianesimo dall'accusa pagana di essere il responsabile del crollo dell'impero), o da sincera pietà per le singole vittime (e non certo per il mito collettivo di «Roma») delle invasioni barbariche) di fronte alla tragica esperienza dell'imminente crollo dell'impero (cfr, V. P. Paschoud, *op. cit.*, pp. 239-245).
Se posso muovere, piuttosto, una rispettosa critica agli



esponenti della prima linea interpretativa sopra tracciata, e in particolare all'opera di Maier, che considero la più documentata e penetrante, e quindi la più rappresentativa, è quella di una scarsa sistematicità: non cogliere l'organicità dell'idolo romano, non ricondurlo alla teologia dell'immagine agostiniana, non rilevarne il carattere di perversa, speculare opposizione al Dio cristiano, limitarsi a cogliere le aberrazioni del passato pagano (*superbia, libido dominandi*, ecc...), senza però connetterle nel perverso desiderio romano dell'edificazione dell'unità-trinità immanente ed idolatrica.
Per quanto riguarda la seconda linea interpretativa, essa ha certamente ragione nel distinguere la condanna agostiniana della Roma pagana, dal riconoscimento della ontologica necessità e bontà dello stato. Ma (se si eccettuano alcune interessantissime osservazioni di J. Straub, *op. cit.*, pp.286-288), la condanna agostiniana del passato pagano viene come attenuata, banalizzata, persino. E se, rispetto al primo, questo secondo gruppo di interpreti ha il merito indubbio di non lasciar cadere le numerose valutazioni positive del passato romano, cade poi nel grave errore di travisare questo apprezzamento: esso non è affatto patriottismo, ma è paradossale esaltazione di Dio nel suo «typos» rovesciato: Roma è, pur nella sua vana superbia, nella sua tragi-comica parodia, pur sempre rivelazione di Dio nel desiderio universale degli stessi pagani. Roma è esaltata non di per sé ma in quanto «*ombra*» («*umbra*» (5, 17, 2)) della *civitas Dei*», inverata dalla luce di Cristo. Ovvero, possiamo riferire a Roma la celebre esclamazione delle *Confessiones*: «Tu eri dentro di me e io fuori di te... Eri con me e non ero con te» (10, 27, 38). Nell'alienazione nella edificazione della astratta oggettività dell'idolo che è fuga da Dio e da se stessa, Roma pur sempre porta Dio in se stessa come destino naturale della creatura: è Dio, infatti, che regge, sostiene ogni realtà, che è verità, fine, desiderio di ogni creatura.
In tal senso, è da rifiutare l'interpretazione che vuole attribuire un carattere provvidenziale all'imperialismo romano (scrive Löwith: «Nell'ordine della vera storia della salvezza l'effettiva importanza della Roma imperiale consiste nel mantenimento della pace sulla terra come condizione per la diffusione del Vangelo» (K. Lowith, *op. cit.*, p. 194) ); se per provvidenzialità dell'impero si intende un diretto

operare di Dio nella storia romana per realizzare il suo disegno di redenzione (la «preparazione evangelica» eusebiana), certo tutto ciò non può essere attribuito ad Agostino, che «non rileva alcunché di provvidenziale nell'unificazione dei popoli sotto l'impero di Roma, ma vede in questo il risultato di un esecrabile spirito di dominio» (S. D'Elia, *op. cit.*, p. 449); così, rileva Paschoud: «Io non vedo come si possa dimostrare con successo che Agostino ha assegnato a Roma una missione particolare nella storia divina della salvezza» (V. P. Paschoud, *op. cit.*, p. 256). Dio, Signore della storia, non si serve direttamente dell'impero romano nella sua opera di redenzione del *saeculum*, ma indirettamente, come *segno* pervertito, che è, nel suo desiderio insoddisfatto, incurvata invocazione alla vera provvidenza della grazia.



# Conclusione

Il grande fascino del *De Civitate Dei*, la sua straordinaria attualità filosofica, risiedono, a mio parere, nell'intento di liberazione che attraversa tutta l'opera.

Compito della filosofia cristiana di Agostino è, infatti, quello di liberare l'uomo dalla selva dei *sensi*, degli idoli — da lui stesso innalzati — nella quale si smarrisce, si annulla definitivamente.

Capire, filosofare, è, dunque, demolire i *sensi* del *riconoscimento*, ove l'Altro e gli altri non si ascoltano, perché si parla un'unica lingua, la propria, e non si è aperti a ciò che non è in noi, nel nostro *circolo*, nella nostra ragione o nella nostra fruizione, nel nostro possesso, insomma.

Così Agostino, rifiutando la torre idolatrica, l'affermazione illusoria di un'identità immanente, rivela all'uomo la sua profonda scissione, la morte; questo perché solo di fronte alla verità del suo progressivo consumarsi l'uomo può accettare quella dimensione del *nascondimento* interiorizzato che, confessione del proprio limite, sola può aprirlo a Dio.

La filosofia agostiniana pone, dunque, un'alternativa: o fuggire dalla morte nella astrazione degli idoli immaginari, o fare di questa dimensione del limite e della carenza — attraverso il rischio della decisione, della scelta, attraverso l'*amor* — la dimensione dell'attesa, del silenzio, della preghiera: «Ora gemiamo, ora preghiamo! Il gemito non è che dei miseri, la preghiera non è che degli indigenti» [1]. Proprio accettando il silenzio — nel tacere delle parole

[1] *En. in ps.* 26, II, 14.

non significative — l'uomo diviene invocazione al *Senso*, alla *Parola*[2]; così, nel riconoscimento dei propri limiti, la stessa filosofia diviene invocazione e attesa.
Ma l'accettazione del *nascondimento* non è certo un rimanere rinchiusi nella propria angoscia, nella propria disperazione: il *nascondimento* è di colui che attende, del *frammento* che è disposto al ricevere; il rapporto di fede con Dio, allora, non è un immoto torturarsi, ma *peregrinatio*, continua ricerca: non è rimanere imprigionati nella apparente assenza di ogni senso, ma, dialetticamente, invocazione e accettazione di senso: l'essere del *peregrinus* è in divenire verso il *Senso* che si è rivelato: *riconoscibilità*: «La nostra essenza spirituale rimane mutila. Ciò che importa ormai è soltanto il fatto che, osservando quel frammento che è la nostra vita, si distingua come era impostata e progettata la struttura completa e di che materiale era composta. Esistono, in fondo, frammenti che stan bene soltanto nella spazzatura... e frammenti invece la cui importanza dura per secoli, perché il loro compimento può essere soltanto affare divino, ossia frammenti che devono restare frammenti: penso, per esempio, all'Arte della Fuga. Ma quando la nostra vita riesce ad essere il più remoto riflesso di tali frammenti, quando almeno per un breve periodo si accordano i diversi temi che continuano ad accavallarsi sempre più fitti e dall'inizio alla fine si riesce a tenere il grande contrappunto, così da poter intonare, dopo l'interruzione, il corale Vor Deinen Thron tret'ich allhier..., se avviene tutto questo, allora non ci lamenteremo più della nostra esistenza frammentaria, ma ne saremo persino felici»[3].
Il frammento ritroverà, allora, l'unità come grazia di Dio: «Quando dunque arriveremo alla tua presenza, cesseranno queste molte parole che diciamo senza giungere a Te; Tu resterai, solo, tutto in tutti, e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio e divenuti anche noi una sola cosa in Te»[4]

---

[2] «Liberami, o mio Dio, dalla moltitudine di parole di cui soffro nell'interno della mia anima, misera alla tua presenza e che si rifugia nella tua misericordia» (*De Trinitate* 15, 28, 51).
[3] D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, tr. it. di S. Bologna, Milano 1969, pp. 191-192.
[4] *De Trinitate* 15, 28, 51. Cfr. *Confessiones* 9, 10, 24-25.



# Bibliografia

## I. Opere di Agostino

### De Civitate Dei

*Testo latino* nell'edizione della Bibliothèque Augustinienne, voll. 33-37. Testo della IV ed. di B. Dombart e A. Kalb. Introduzione e note di G. Bardy, traduzione francese di G. Combès, Paris 1959-1960.
*Traduzione italiana* utilizzata, da me controllata sul testo latino sopra citato e spesso ritoccata: L. Alici, La Città di Dio, in I Classici del Pensiero, Milano 1984.

### De Vera Religione

*Testo latino* nell'edizione della Bibliothèque Augustinienne, vol. 8 (La foi chrétienne). Introduzione, traduzione francese e note di R. P. J. Pegon, Paris 1951.
*Traduzione italiana* utilizzata, da me controllata sul testo latino sopra citato e talvolta ritoccata: G. Capasso, La Vera Religione e il Maestro, Roma 1953.

### Tutte le altre opere di Agostino citate

*Testi latini* nell'edizione della Nuova Biblioteca Agostiniana - Opera Omnia di Sant'Agostino, Roma 1967-1987.
*Traduzioni italiane* utilizzate, da me controllate sul testo latino a fronte e talvolta ritoccate: nell'edizione sopra citata.

## II. Monografie ed articoli

Alici L., *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma 1976.

ALICI L., *Introduzione, note e appendici alla traduzione del «De Civitate Dei»*, Milano 1984.
AMARI G., *Il concetto di storia in S. Agostino*, Roma 1931.
ARBESMANN R., *The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine*, in Augustiniana IV, Lovanio 1954, pp. 89-108.
ARQUILLIÈRE H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au moyen âge*, Paris 1956[2].
ARQUILLIÈRE H.-X., *Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 991-1002.
BALTHASAR H. VON, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Einsideln 1959 (tr. it. P. Brancoli Busdraghi: *Teologia della storia. Abbozzo*, Brescia 1969).
BALTHASAR H. VON, *Herrlichkeit, II: Fächer der stile: Klerikale stile*, Einsideln 1962 (tr. it. M. Fiorillo: *Gloria, II: Stili ecclesiastici*, Milano 1978; in particolare, il cap.: Agostino, pp. 81-123).
BARDY G., *Introduction générale et notes à la Cité de Dieu*, in Oeuvres de Saint Augustin, Ed. B.A., La Cité de Dieu, voll. 33-37, Paris 1959-1960.
BARRA G, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel «De Civitate Dei» di Agostino*, Napoli 1969.
BATIFFOL P., *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris 1920.
BEATRICE P. F., *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano 1978.
BEIERWALTES W., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 1972 (tr. it. E. Marmiroli: *Platonismo e idealismo*, Bologna 1987).
BESCHIN G., *S. Agostino. Il significato dell'amore*, Roma 1983.
BEZANÇON J. N., *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et chez saint Augustin*, in Recherches Augustiniennes, III, Paris 1965, pp. 133-160.
BLANCHARD P., *Connaissance religeuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les «Confessions», Veritas-Caritas-Aeternitas*, in Recherches Augustiniennes, II, Paris 1962, pp. 311-330.
BLUMENKRANZ B., *Augustine et les Juifs- Augustin et le Judaïsme*, in Recherches Augustiniennes, I, Paris 1958, pp. 225-241.
BONGIOANNI F. M., *Unità e relazione nel pensiero di S. Agostino*, in L'attualità dei filosofi classici, Milano 1942, pp. 129-150.
BORTOLASO G., *Teologia dell'immagine in s. Agostino e in s. Tommaso*, in La Civiltà Cattolica, 118, Roma 1967, 3, pp. 371-380.
BREZZI P., *Una «civitas terrena spiritualis» come ideale storico politico di Sant'Agostino*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 915-922.
BREZZI P., *Le dottrine politiche dell'età patristica: Antologia filosofica*, Napoli 1950.
BREZZI P., *I fondamenti filosofici del diritto e dello stato in Sant'Agostino*, in S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, Roma 1955, pp. 191-220.
BREZZI P., *Analisi e interpretazione del «De Civitate Dei» di S. Agostino*, Tolentino 1960.
BREZZI P., *Riflessioni sulla genesi del «De Civitate Dei» di Sant'Agostino*, in Saggi di storia medievale, Roma 1979, pp. 64-81.
BREZZI P., *Considerazioni sul cosidetto «Agostinismo politico» (alto)-medievale*, in Augustinianum, 25, Roma 1985, pp. 235-254.



BROWN P., *Augustine of Hippo*, London 1967 (tr. it. G. Fragnito: *Agostino d'Ippona*, Torino 1971).
BROWN P., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972 (tr. it. G. Fragnito: *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1975).
BROWN P., *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971 (tr. it. M. V. Malvano: *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino 1974).
BURNABY J., *Amor Dei. A Study of St. Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian Life*, London 1960.
CAMPENHAUSEN H. VON, *Augustin und der Fall von Rom*, in Universitas, 1947, II, pp. 977-1040.
CAPANAGA V., *Augustín de Hipona Maestro de la conversión cristiana*, Madrid 1974.
CARY ELWES C., *Peace in the «City of God»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, II, pp. 343-364.
CASTELLI E., *I presupposti di una teologia della storia*, Padova 1968[2].
CASTELLI E., *La critica della demitizzazione*, Padova 1972.
CAVALLA F., *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, 2 voll., Padova 1974.
CHAIX-RUY J., *La Cité de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 923-932.
CHAIX-RUY J., *Le problème du temps dans les «Confessions» et dans la «Cité de Dieu»*, in Giornale di Metafisica, 9, 1954, pp. 464-477.
CHAIX-RUY J., *Saint Augustine. Temps et histoire*, Paris 1956.
CHAIX-RUY J., *Anti-historisme et théologie de l'histoire*, in Recherches Augustiniennes, I, Paris 1958, pp. 303-315.
COMBÈS G., *La doctrine politique de Saint Augustine*, Paris 1927.
CONGAR Y. J.-M., *Civitas Dei et Ecclesia chez Saint Augustin*, in Revue des Etudes Augustiniennes, III, Paris 1957, pp. 1-14.
CORTICELLI A., *Introduzione all'«Enarrationes in psalmos»*, in Opere di Sant'Agostino, XXV, Roma 1967.
COTTA S., *La città politica di S. Agostino*, Milano 1960.
COTTA S., *Introduzione al «De Civitate Dei» («Politica»)*, in Opere di Sant'Agostino, V, Roma 1978.
COTTA S., *L'esperienza politica nella riflessione agostiniana. Linee d'una interpretazione*, estratto da «Matteo Novelli e l'agostinismo politico del trecento», Atti del 1° Convegno sul Pensiero Agostiniano, Palermo 1981.
COURCELLE P., *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, in Recherches Augustiniennes, I, Paris 1958, pp. 149-186.
CRANZ F. E., *«De Civitate Dei» XV, 2 et l'idée augustinienne de la société chrétienne*, in Revue des Etudes Augustiniennes, III, Paris 1957, pp. 15-27.
CULLMANN O., *Christus und die Zeit*, Zurich 1962[2] (tr. it. B. Ulianich: *Cristo e il Tempo*, Bologna 1965).
DEANE H. A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York-London 1963.
DEL ESTAL G.-ROSADO J. J R., *Equivalencia de «civitas» en el «De Civitate Dei»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, II, pp. 367-454.

Del Estal G., *La «Ciudad de Dios» ante el curso de los tiempos. Historia. Filosofía de la historia. Filosofía cristiana de la historia*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, I, pp. 207-283.

D'Elia S., *Storia e teologia della storia nel De Civitate Dei*, in La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti del Convegno di Erice (1978), Messina 1980, pp. 391-481.

Di Giovanni A., *L'inquietudine dell'anima*, Roma 1964.

Di Giovanni A., *Mortalità ed essere in sant'Agostino*, Palermo 1975.

Du Roy J.-B., *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, in Recherches Augustiniennes, II, Paris 1962, pp. 415-445.

Duval Y. M., *L'Eloge de Théodose dans la «Cité de Dieu» (5, 26, 1). Sa place, son sens et ses sources*, in Recherches Augustiniennes, IV, Paris 1966, pp. 135-179.

Eliade M., *Le Mythe de l'Eternel Retour. Archétipes et répétition*, Paris 1949 (tr. it. G. Cantoni: Il mito dell'eterno ritorno, Milano 1975).

Figgis J. N., *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*, London 1921.

Flasch K., *Augustin. Einführung in sein Denken*, Nördlingen 1980 (tr. it. C. Tugnoli: *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna 1983).

Flórez R., *Temporalidad y tiempo en la «Ciudad de Dios»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, I, pp. 169-185.

Folgado Flórez S., *Principios de ecclesiologia augustiniana*, in Augustinianum, 10, Roma 1970, pp. 285-324.

Fortin E. L., *Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin*, in Recherches Augustiniennes, VIII, Paris 1972, pp. 231-260.

Frend W. H. C., *The Donatist Church*, Oxford 1952.

Frick R., *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Giessen 1928.

Gentili D., *Introduzione al «De Ordine»*, in Opere di Sant'Agostino, I, Roma 1970, pp. 229-234.

Gerosa P., *S. Agostino e l'imperialismo romano*, in Miscellanea Agostiniana II, Roma 1931, pp. 977-1040.

Giacobbi A., *La chiesa in S. Agostino. Mistero di comunione*, Roma 1978.

Gilson E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1969[4] (tr. it. V. Venanzi Ventisette: *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato 1983).

Gilson E., *Les métamorphoses de la «Cité de Dieu»*, Louvain-Paris 1952.

Gilson E., *Eglise et «Cité de Dieu» chez saint Augustin*, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, XX, 1954, pp. 5-23.

Gilson E., *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, in Recherches Augustiniennes, II, Paris 1962, pp. 205-223.

Giorgianni V., *Il concetto del diritto e dello stato in Sant'Agostino*, Padova 1951.

Grossi V., *La liturgia battesimale in S. Agostino*, Roma 1970.

Grossi V., *Regno di Dio e città terrena: da Costantino alla Riforma (elementi di sintesi)*, in Regno di Dio e città terrena. Atti della XVI Sessione di formazione ecumenica, Torino 1979, pp. 79-125.

Grossi V., *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino (De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia)*, in Studi storico religiosi, IV, l'Aquila 1980, pp. 89-113.

Grossi V., *Per una rilettura di S. Agostino sulle relazioni chiesa-mondo*, in Rassegna di teologia, 27, Roma 1986, pp. 497-515.

Guitton J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1955[2].

Guy J. C., *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu» de saint Augustin*, Paris 1961.

Guzzo A., *Agostino, dal «Contra Academicos» al «De Vera Religione»*, Firenze 1925.

Hadot P., *Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in Entretiens sur l'antiquité classique, V (1957), Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 105-141.

Hendrikx E., *Die Bedeutung von Augustins «De Civitate Dei» für Kirche und Staat*, in Augustinianum, 1, Roma 1961, pp. 79-93.

Hubaux J., *Saint Augustin et la crise cyclique*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 943-950.

Isnardi Parente M., *Introduzione a Plotino*, Bari 1984.

Ivanka E. von, *Römische Ideologie in der «Civitas Dei»*, in Augustinus Magister, Paris 1954, III, pp. 411-417.

Jaspers K., *Drei Gründer des Philosophierens. Plato, Augustin, Kant*, München 1957 (tr. it. F. Costa, in: *I grandi filosofi*, Milano 1973; in particolare, il cap.: Agostino, pp. 407-482).

Journet C., *L'Eglise du Verbe Incarné. III. Essai de Théologie de l'histoire du salut*, Bruges 1969 (tr. it. C. Tirone: *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza, Napoli 1972)*.

Kamlah W., *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins Bürgerschaft Gottes*, Stuttgart 1951.

Klinkenberg H. M., *Unus Petrus. Generalitas Ecclesiae bei Augustinus. Zum Problem von Vielheit und Einheit*, in Miscellanea Mediaevalia, Berlin 1968, pp. 216-242.

Landi A., *Introduzione alla traduzione del «De Civitate Dei»*, Roma 1979.

Lauras H.-Rondet H., *Le Thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin*, in Etudes Augustiniennes, Coll. «Théologie», 28, Paris 1953, pp. 97-160.

Lauras H., *Deux cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du «De Civitate Dei»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, I, pp. 117-150.

Leisegang H., *Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei*, in Archiv für Kulturgeschichte, 16, 1925, pp. 127-158.

Lepelley C., *Saint Augustin et la cité romano-africaine*, in Jean Chrysostome et Augustin- Actes Colloque de Chantilly (1974), Paris 1975, pp. 13-39.

Lettieri G., *A proposito del concetto di «saeculum» nel «De Civitate Dei»*, in Augustinianum, 26, Roma 1986, pp. 481-498.

Loi V., *La polemica antiromana nelle opere di sant'Agostino*, in Augustinianum, 17, Roma 1977, pp. 307-331.

Loi V., *Il «De Civitate Dei» e la coscienza storiografica di Sant'Agostino*, in La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità - Atti del convegno di Erice (1978), Messina 1980, pp. 484-485.

LÖWITH K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949 (tr. it. F. Tedeschi Negri: *Significato e fine della storia*, Milano 1979[4]).

LÖWITH K., (*Storia e fede*, Bari 1985, raccolta di articoli in traduzione italiana).

LUBAC H. DE, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938 (tr. it. U. Massi: *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Milano 1978).

MAC QUEEN D. J., *Contemptus Dei: St. Augustine on the Disorder of Pride in Society, and its Remedies*, in Recherches Augustiniennes, IX, Paris 1973, pp. 227-293.

MAIER F. G., *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955.

MANDOUZE A., *Saint Augustin et la religion romaine*, in Recherches Augustiniennes, I, Paris 1958, pp. 187-223.

MANDOUZE A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.

MARA M. G., *Agostino d'Ippona: Massa Peccatorum, Massa Sanctorum*, in Studi storico religiosi, IV, L'Aquila 1980, pp. 77-87.

MARIANI U., *Lo stato nella concezione di S. Agostino*, in Augustiniana, Napoli 1955, pp. 175-190.

MARKUS R. A., *Saeculum. History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge 1970.

MARROU H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938.

MARROU H.-I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Montréal-Paris 1950.

MARROU H.-I., *Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid?*, in Studia patristica, II, (Texte und Untersuchungen, 64), Berlin 1957, pp. 342-350.

MARROU H.-I., *La théologie de l'histoire*, in Augustinus Magister, Paris 1954, III, pp. 193-204.

MARROU H.-I., *Théologie de l'histoire*, Paris 1968 (tr. it. R. Mazzarol: *Teologia della storia*, Milano 1979).

MARROU H.-I.-LA BONNARDIERE A. M., *Le dogme de la résurrection et la théologie des valeurs humains selon l'enseignement de saint Augustin*, in Revue des Etudes Augustiniennes, XII, Paris 1966, pp. 111-136.

MARSHALL R. T., *Studies in the Political and Socio-religious Terminology of the «De Civitate Dei»*, Waschington 1952.

MARTIN J., *La doctrine sociale de saint Augustin*, Paris 1912.

MAZZARINO S., *Il pensiero storico classico*, II, 2, Bari 1974 [4].

MAZZARINO S., *L'impero romano*, Bari 1980 [3].

MERSCH E., *Le Corps Mystique du Christ. Etudes de Théologie Historique*, voll. 2, Louvain 1933.

MOMIGLIANO A. (a cura di), *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, London 1963 (tr. it. A. Davies Morpurgo: *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968).

MORESCHINI C., *Cristianesimo e impero*, Firenze 1973.

MÜLLER K., *Kirche und Reich Gottes bei Augustin, zu De Civitate Dei 20, 9*, in Zeitschrift für neutestam. Wissenschaft, XXII, Giessen 1928, pp. 202-211.

NYGREN A., *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin 1955 (tr. it. N. Gay: *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971).



OCCHIALINI U., *La speranza della chiesa pellegrina. Teologia della speranza nelle «Enarrationes in Psalmos» di S. Agostino*, Assisi 1965.

ORTEGA MUÑOZ J. F., *Augustín de Hipona filósofo de la Historia*, in La Ciudad de Dios, 189, El Escorial 1976, pp. 163-205.

ORTEGA MUÑOZ J. F., *Derecho, estado y historia en Augustín de Hipona*, Malaga 1981.

O'MEARA J. J., *Augustine and Neo-platonism*, in Recherches Augustiniennes, I, Paris 1958, pp. 91-111.

OROZ DE LA CONSOLACIÓN, *Introducción a una «Theologia» agustino-varroniana vista desde la «Ciudad de Dios»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, I, pp. 472ss.

PADOVANI U. A., *La Città di Dio di Sant'Agostino: teologia e non filosofia della storia*, in Rivista di filosofia neoscolastica, suppl. spec. XXIII, Milano 1931, pp. 220-263.

PADOVANI U. A., *Storicismo teologico agostiniano e storicismo filosofico hegeliano*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, II, pp. 179-190.

PANGE J. DE, *La Cité de Dieu de saint Augustin*, in Saint Augustin, Paris 1930.

PANNENBERG W., *Christentum und Platonismus. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken*, in Archivio di Filosofia, LIII, Padova 1985, I, pp. 309-325.

PARATORE E., *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea*, Firenze 1969.

PARONETTO V., *Agostino. Messaggio di una vita*, Roma 1981.

PASCHOUD V. P., *«Roma aeterna». Etude du patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma 1967.

PELLEGRINO M., *Problemi vitali nelle Confessioni di Sant'Agostino*, Tolentino 1961.

PELLEGRINO M., *«Sursum cor» nelle opere di sant'Agostino*, in Recherches Augustiniennes, III, Paris 1965, pp. 179-206.

PELLEGRINO M., *«Salus tua ego sum». Il problema della salvezza nelle Confessioni di Sant'Agostino*, in Augustinianum, 7, Roma 1967, pp. 221-257.

PEPIN J., *La «théologie tripartite» de Varron*, in Revue des Etudes Augustiniennes, II, Paris 1956, pp. 265-294.

PESCE D., *Città terrena e città celeste nel pensiero antico. Platone, Cicerone, S. Agostino*, Firenze 1957.

PETERSON E., *Der Monotheismus als politischen Problem*, Leipzig 1935 (tr. it. H. Ulianich: *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1983).

PICCOLOMINI R., *Platone nel libro VIII del «De Civitate Dei»*, in Augustinianum, 11, Roma 1971, pp. 233-261.

PINCHERLE A., *Sant'Agostino d'Ippona Vescovo e Teologo*, Bari 1930.

PINCHERLE A., *La formazione teologica di Sant'Agostino*, Roma 1947.

PINCHERLE A., *«Et inquietum est cor nostrum». Appunti per una lezione agostiniana*, in «Augustinus», XIII, 1968, pp. 353-368.

PINCHERLE A., *Vita di Sant'Agostino*, Bari 1980.

PLINVAL G. DE, *Anticipations de la Pensée Augustinienne dans l'Oeuvre de Platon*, in Augustinianum, 1, Roma 1961, pp. 310-326.
POHLENZ M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959 (tr. it. O. De Gregorio: *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967).
PÖSCHL V., *Augustin und die römische Geschichtsausfassung*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 957-963.
PRZYWARA E., *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934 (tr. spagnola L. Cilleruelo: *San Augustín. Perfil humano y religioso*, Madrid 1984[2]).
RAHNER H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1965 (tr. it. L. Pusci e A. Pompei: *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della chiesa*, Roma 1971).
RAHNER H., *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961 (tr. it. M. Morani e G. Rigoliosi: *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano 1970).
RATZINGER J., *Herkunft und Sinn der «Civitas-Lehre» Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 965-979.
RATZINGER J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Ismaning 1954 (tr. it. A. Dusini: *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1971).
RATZINGER J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969 (tr. it. G. Re: *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Brescia 1972[2]).
REUTER H., *Die Kirche «das Reich Gottes»*, in IDEM, *Augustinische Studien*, Gotha 1887, pp. 106-152.
RICCA P., *Dio e Cesare*, in Regno di Dio e città terrena. Atti della XVI Sessione di formazione ecumenica, Torino 1979, pp. 225-232.
RINETTI P., *Sant'Agostino e l'«ecclesia mater»*, in Augustinus magister, Paris 1954, II, pp. 827-834.
RODRÍGUEZ J. M., *San Augustín, secularizador del paganismo*, in Religión y cultura 21, Madrid 1975, pp. 469-482.
RONDET H., *Le symbolisme de la mer chez Saint Augustin*, in Augustinus Magister, Paris 1954, II, pp. 609-701.
RONDET H., *Pax, tranquillitas ordinis*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, II, pp. 343-364.
RUSSEL R., *Introduzione al «De Civitate Dei» («Filosofia»)*, in Opere di Sant'Agostino, V, Roma 1978.
SALIN E., *Civitas Dei*, Tübingen 1926.
SABINE G., *A History of Political Theory*, 1961[3] (tr. it. L. de Col: *Storia delle dottrine politiche*, Milano 1978[2]).
SCHILLING O., *Die Staats - und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg im Breisgrau, 1914.
SCHILLING O., *Die Staatslehre des hl. Augustinus nach «De Civitate Dei»*, in Aurelius Augustinus, Köln 1930, pp. 301-313.
SCHMITT C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, München-Leipzig 1934 (tr. it. P. Schiera: *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità, in* C. SCHMITT, *Le categorie del «politico»*, Bologna 1972).
SCHMITT C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart 1984[3] (tr. it. C. Galli: *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano 1986).
SCHMITT C., *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in Summa. I, 1917/18, n. 2, pp. 71-80 (tr. it. C. Sandrelli, *La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, Milano 1986).
SCHOLZ H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei*, Leipzig 1911.
SCIACCA M. F., *Il concetto di storia in Sant'Agostino. Il suo culmine nei due amori della «Città di Dio»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, I, pp. 187-204.
SCIACCA M. F., Interpretazione del concetto di storia in S. Agostino, Tolentino 1960.
SCIACCA M. F., *Introduzione al «De Trinitate» («Filosofia»)*, in Opere di Sant'Agostino, IV, Roma 1973.
SIMONETTI M., *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze 1969.
SINISCALCO P., *L'idea dell'eternità e della fine di Roma negli autori cristiani primitivi*, in Studi romani, 25, 1977, pp. 3ss.
SINISCALCO P., *Roma e le concezioni cristiane del tempo e della storia nei primi secoli della nostra era*, in Roma Costantinopoli Mosca. Atti del I Seminario internazionale di Studi Storici «Da Roma alla terza Roma» (1981), Napoli 1983, pp. 31-62.
SINISCALCO P., *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Bari 1983.
SOLIGNAC A., *De nihilo, nota complementare in «Les Confessions»*, in Oeuvres de Saint Augustin, Paris 1962, vol. 14, pp. 606-608.
SOMERS H., *L'image comme sagesse. La genèse de la notion trinitaire de la sagesse*, in Recherches Augustiniennes, II, Paris 1962, pp. 403-414.
STRAUB J., *Augustins Sorge um die Regeneratio Imperii. Das Imperium romanum als Civitas terrena*, in Historisches Jahrbuch, 73, 1954, pp. 34-60.
STRAUB J., *Die geschichtliche Stunde des hl. Aug.. Heilsgeschehen und Weltgeschichte in dem «Gottesstaat»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, I, pp. 571-583.
THONNARD F.-J., *Le Problème de l'Etat chrétien, nota complementare in «la «Cité de Dieu»*, in Oeuvres de Saint Augustin, Paris 1960, vol. 37, pp. 748-752.
THONNARD F.-J., *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, in Recherches Augustiniennes, III, Paris 1965, pp. 59-105.
TRAPÈ A., *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino*, Tolentino 1959.
TRAPÈ A., *Introduzione al «De Trinitate» («Teologia»)*, in Opere di Sant'Agostino, IV, Roma 1973.
TRAPÈ A., *Introduzione al «De Civitate Dei» («Teologia«)*, in Opere di Sant'Agostino, V, Roma 1978.
TRAPÈ A., *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976.
TROELTSCH E., *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift De Civitate Dei*, München 1915 (tr. it. E. Tessitore: *S. Agostino, il cristianesimo antico e il medioevo*, Napoli 1970).
TROELTSCH E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*,

Tübingen 1923 (tr. it. G. Sanna: *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze $1949^{2}$).

VECCHI A., *Introduzione al De Civitate Dei*, Modena 1956.

VERBECKE G., *Augustin et le stöicisme*, in Recherches Augustiniennes, I, Paris 1958, pp. 67-89.

VERDU P. L., *Persona y comunidad en la «Ciudad de Dios»*, in Estudios sobre la «Ciudad de Dios», El Escorial 1954, II, pp. 299-310.

VERHEIJEN L. M. J., *«Mundus» et «saeculum» dans les «Confessions» de saint Augustin*, in Studi in onore di A. Pincherle, Roma 1967, pp. 665-682.

WANG TCH'ANG-TCHE J., *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris 1938.

WEHR G., *Aurelius Augustinus, Grösse und Tragik des umstrittenen Kirchenvater, Gütersloh 1979* (tr. it. M. Vannini: *Aurelius Augustinus. Grandezza e tragicità del discusso Padre della chiesa*, Palermo 1986).

## III. Classici antichi e moderni

PLATONE, *Politico*, in Opere complete, II, Bari 1971 (tr. it. A. Zadro).

PLATONE, *Timeo*, in Opere complete, VI, Bari 1971 (tr. it. C. Giarratano).

PLOTINO, *Enneadi I-III*, Milano 1947-1948 (tr. it. G. Faggin).

CICERONE, *Opere politiche e filosofiche (De Republica, De Legibus, De Officiis)*, Torino 1974 (tr. it. L. Ferrero).

CICERONE, *Sulla natura degli dei*, Milano 1967 (tr. it. U. Pizzani).

VIRGILIO, *Eneide*, Milano 1981 (tr. it. L. Canali).

POSSIDIO, *Vita di Agostino*, Milano 1975 (tr. it. C. Carena).

PASCAL B., *Pensieri*, Milano $1976^{8}$ (ed. e tr. it. P. Serini).

KIERKEGAARD S., *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in Opere, Firenze 1972 (tr. it. C. Fabro).

KIERKEGAARD S., *La malattia mortale*, in Opere, Firenze 1972 (tr. it. C. Fabro).

NIETZSCHE F., *L'Anticristo*, in Opere, Milano 1975 (tr. it. F. Masini).

BONHOEFFER D., *Resistenza e resa*, Milano 1969 (tr. it. S. Bologna).

HEIDEGGER M., *L'essenza del fondamento*, Torino 1978 (tr. it. P. Chiodi).



# Indici

## I - Indice biblico

### Genesi



### Esodo



### 1 Samuele



### Giobbe



### Salmi



### Proverbi



### Qoelet



### Sapienza

## II - Indice Agostiniano

**In Iohannis Evangelium Tractatus (406-423)**

**In Iohannis Epistolam ad Parthos Tractatus** (413-418)







**Contra Iulianum** (421)



**Sermones**

**Epistolae**



**Retractationes** (426-427)



**De Civitate Dei: libri I-V** (413-415)



**De Civitate Dei: libri VI-X** (415-417)

**De Civitate Dei: libri XI-XIV**
**(418-419)**



**De Civitate Dei: libri XV-XVIII**
**(419-423)**

**De Civitate Dei: libri XIX-XXII**
(423-427)

## III - Indice dei nomi antichi

# IV - Indice degli autori moderni

## Indice generale

## STUDI E RICERCHE BIBLICHE

Salvatore Alberto Panimolle

**L'EVANGELISTA GIOVANNI**

**pensiero e opera letteraria del quarto vangelo**
pagg. 680 - L. 30.000

Stefano Virgulin

**PROFETI E SAPIENTI**
**UOMINI DELLO SPIRITO**

pagg. 192 - L. 15.000

Prosper Grech

**ERMENEUTICA E TEOLOGIA BIBLICA**

pagg. 448 - L. 32.000

C. Saulnier - C. Perrot

**STORIA D'ISRAELE**

**vol. 3: dalla conquista di Alessandro**
**alla distruzione del tempio (331 a.C.-135 d.C.)**

Jacques Guillet S.J.

**FRA GESÙ E LA CHIESA**

pagg. 292 - L. 20.000

F. Flor Serrano - L. Alonso Schökel

**DIZIONARIO TERMINOLOGICO**
**DELLA SCIENZA BIBLICA**

pagg. 160 - L. 8.000

Remy Lack

**LETTURE STRUTTURALISTE**
**DELL'ANTICO TESTAMENTO**

pagg. 160 - L. 12.000

Armido Rizzi

**LETTURE ATTUALI DELLA BIBBIA**

pagg. 280 - L. 12.000

Abraham Heschel

**IL MESSAGGIO DEI PROFETI**

pagg. 360 - L. 22.000

A cura di R. Fabris

**LA SPIRITUALITÀ**
**DEL NUOVO TESTAMENTO**

pagg. 448 - L. 25.000

Hanno collaborato: R. Fabris - M. Pesce - B. Maggioni
U. Vanni - L. Peretto - M. Laconi - G. Segalla

Rinaldo Fabris

**LA PREGHIERA NELLA BIBBIA**

pagg. 208 - L. 12.000

Evode Beaucamp

**ISRAELE IN PREGHIERA**

**dai Salmi al Padre nostro**
pagg. 232 - L. 15.000

Yves Saoût

**IL MESSAGGIO DELL'ESODO**

pagg. 288 - L. 12.000

Noël Quesson

**IL MESSAGGIO DEI SALMI**

vol. I - 2ª ed. - pagg. 352 - L. 12.000

Noël Quesson

**IL MESSAGGIO DEI SALMI**

vol. II - 2ª ed. - pagg. 352 - L. 12.000

Bruno Maggioni

**LA VITA**
**DELLE PRIME COMUNITÀ CRISTIANE**

**Riflessioni bibliche e pastorali**
pagg. 224 - L. 12.000

## KYRIOS
COLLANA DI CRISTOLOGIA

Geza Vermes
**GESÙ L'EBREO**
pagg. 264 - L. 20.000

Vittorio Fusco
**OLTRE LA PARABOLA**
**introduzione alle parabole di Gesù**
pagg. 208 - L. 12.000

Charles Perrot
**GESÙ E LA STORIA**
pagg. 272 - L. 15.000

Henri Cazelles
**IL MESSIA DELLA BIBBIA**
pagg. 208 - L. 12.000

Pierre Grelot
**LA SPERANZA EBRAICA AL TEMPO DI GESÙ**
pagg. 288 - L. 16.000

Henri Bourgeois
**LE CULTURE DI FRONTE A CRISTO**
**panorama delle cristologie contemporanee**
pagg. 288 - L. 10.000

Giovanni Iamarrone
**GESÙ IL CRISTO SALVEZZA DELL'UOMO**
pagg. 304 - L. 12.000

Yves Congar
**LA PAROLA E IL SOFFIO**
pagg. 168 - L. 12.000

## PICCOLA ENCICLOPEDIA BIBLICA
DIRETTA DA
E. CHARPENTIER E A. PAUL

volumi pubblicati

Henri Cazelles
**1 STORIA POLITICA DI ISRAELE**
**dalle origini ad Alessandro Magno**
pagg. 256 - L. 15.000

S. Amsler - J. Asurmendi - J. Auneau - R. Martin - Achard
**4 I PROFETI E I LIBRI PROFETICI**
pagg. 400 - L. 30.000

André Paul
**6 IL MONDO EBRAICO AL TEMPO DI GESÙ**
**storia politica**
pagg. 272 - L. 14.000

M. Carrez - P. Dornier - M. Dumais - M. Trimaille
**8 LETTERE DI PAOLO, GIACOMO PIETRO E GIUDA**
pagg. 336 - L. 20.000

J. Auneau - F. Bovon - E. Charpentier
M. Gourgues - J. Radermakers
**9 VANGELI SINOTTICI E ATTI DEGLI APOSTOLI**
pagg. 336 - L. 14.000

E. Cothenet - L. Dussaut - P. Le Fort - P. Prigent
**10 GLI SCRITTI DI SAN GIOVANNI E LA LETTERA AGLI EBREI**
pagg. 384 - L. 22.000

Questo libro
è stato stampato
nella Tipografia
Grafica 2000
a Città di Castello
nell'aprile 1988